ibogr.
366
R

ckhardt

und von
Victor u.
Holmes
Ashcroft

Biogr. 966 h

<36611643310012

<36611643310012

Bayer. Staatsbibliothek

Richard von St. Victor

und

Johannes Ruysbroek.

Zur Geschichte der mystischen Theologie

von

D. J. G. V. Engelhardt.

Erlangen 1838
in der Palm'schen Verlagsbuchhandlung.

Wd
33. D.

Biogr. 966 h

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Erlangen,
gedruckt bei C. H. Kunstmann.

h G

Vorrede.

Johannes Ruysbroek nimmt in der Geschichte der mystischen Theologie eine so bedeutende Stelle ein, daß er eine eigne Bearbeitung wohl zu verdienen schien. Es ist bekannt, wie hoch seine Zeitgenossen und die Freunde der mystischen Theologie im fünfzehnten Jahrhunderte ihn verehrten, und welchen Einfluß diese Verehrung auf die eigenthümliche Gestaltung der mystischen Theologie in diesem Jahrhunderte hatte. Er hängt durch Gerhard van Groot, den Stifter der Brüder des gemeinschaftlichen Lebens, der ihn als seinen Meister im beschaulichen Leben ehrte mit Thomas a Kempis zusammen; wir wissen, daß Tauler ihn besuchte und Belehrungen von ihm empfieng, und daß ein vielgelesener mystischer Schriftsteller, Heinrich von Herph, der im Jahre 1478 als Franziskanerguardian in Mecheln starb, in seine mystische Theologie das ganze System Ruysbroeks von der Contemplation aufnahm, als desjenigen Lehrers, von dem man überzeugt war, daß er die höchsten Stufen der mystischen Beschauung erstiegen habe.

Für die Kenntniß der Schriften Ruysbroeks, des doctor ecstaticus, wie man ihn vorzugsweise nennt, sind wir zunächst auf die Uebersetzung des Surius gewiesen, bei welcher man so lange zweifelhaft bleiben muß, ob man auch einen in allen Stellen zuverlässigen Text vor sich habe, als der ursprüngliche Text Ruysbroeks nicht aufgefunden und verglichen ist. Eine annähernde Sicherheit gewähren die mittelhochdeutschen Uebersetzungen oder Bearbeitungen, welche mir

gerade von den bedeutenderen seiner Schriften bekannt geworden sind. Ich war bereits vor längerer Zeit, da ich mich mit der mystischen Theologie Gersons beschäftigte, auch auf Ruysbroek aufmerksam geworden; über das Verhältniß beider blieben mir aber Zweifel, weil die von Gerson angefochtenen Sätze Ruysbroeks nur mit den entsprechenden Stellen in der Uebersetzung des Surius verglichen werden konnten, über deren Verhältniß zu dem ursprünglichen Texte nichts zu bestimmen war. Zwar hat Surius am Ende seiner Vorrede versichert, daß es sehr schwierig sey, correcte Handschriften von Ruysbroeks Werken zu finden, fügt aber hinzu, daß es ihm durch eine große Menge von Handschriften möglich geworden sey, die Dunkelheiten aufzuklären, welche ausserdem nicht zu vermeiden gewesen seyn würden. Wenn man nun den ursprünglichen Text nicht hatte, so kam es darauf an, Uebersetzungen zu finden, welche in Sprache und Zeit diesem ursprünglichen Texte näher stünden, und aus ihnen mit Wahrscheinlichkeit zu erschließen, wie der Text des Surius sich zu dem ursprünglichen Texte verhalten haben möge. Die Münchner Centralbibliothek bot drei Handschriften dar, welche diesem Zwecke dienen konnten.

Cgm. 346

Die erste derselben, welche das Werk de ornatu spiritualium nuptiarum vollständig enthält, ist in Quart auf Papier 1468 geschrieben. Sie hat 276 Blätter, und war früher im Monasterium B. V. M. in Undenstorf, wie eine Bemerkung auf der ersten Seite zeigt. Unter den deutschen Handschriften der Centralbibliothek hat sie die Nummer 346; eine ältere Inschrift auf der inneren Seite des obern Deckels bezeichnet die Schrift als cursus spiritualis sponsae inter Deum et naturam, welches die wörtliche Uebersetzung der Ueberschrift auf dem zweiten Blatte ist: „Von einem geistlichen prautlauff zwischen got und unsee natur.“ Die ersten zehn Kapitel des ersten Buches haben rothgeschriebene Ueberschriften, später sind die Anfänge der Kapitel nur mit Initialen bezeichnet, die Kapiteleintheilung stimmt nicht ganz

mit der von Surius gewählten, und die Anfänge der Bücher sind gar nicht besonders bezeichnet. Uebrigens steht der Text dieser Uebersetzung dem des Surius nahe genug, um es nicht unwahrscheinlich zu finden, daß diese Handschrift unter den von ihm im allgemeinen erwähnten sich befunden hat. Seine Abweichungen lassen sich theils aus dem Bestreben, schroffe und mißdeutbare Ausdrücke zu mildern, theils daraus erklären, daß er die Sprache, aus welcher er übersetzte, nicht vollständig kannte *).

---

*) Aus dieser Handschrift habe ich das dritte Buch in einer wörtlichen Uebersetzung mit Beibehaltung der Wortfolge und aller bezeichnenden Ausdrücke von S. 279. an gegeben, und setze hier den Anfang des ersten Buches in getreuer Abschrift bei.

Der preytigam chumbt, Get aus Im entgegen. Ditz wort schreibt uns Matheus der evangelist, Und christus sprachs zu seinen Jungern und zu allen menschen In einer geleichnŭs das man liset von den Junkchfrawen. Diser preytigam ist christus, Und menschliche natur ist dy praut dy got gemăhelt hat zu dem pild und geleichnŭss sein selbs, und der hat sy gesetzt in dy höchsten stat, In dy schönest in dy reichest und in dy gebaltigest stat auf ertreich das was in das paradys. Und der het ir underborffen all creatur und het sy gezirt mit genaden und het ir gegeben ein gepot, das sy mit gehorsam hiet mügen verdienen und mit statigkeit gefestet werden mit Irm preytigam in ewiger rue und nymermer zeuallen In chain swärheit noch sündt. Da cham ein schalkch der veint von der helle, da er dises wefandt in einer geleichnüss der was wehende und wetrog das weib. Und sy payde wetrŭgen den man da dy natur zu mal vnd gantz Inne stuend Und entsatzt dy natur dy ein praut gotes was mit falschem rat, Und sy bard vertriben in ein frömdes landt, Arm vnd ellend vnd gefangn vnd wetrübt vnd wesessen von Irn veinten, Recht als nymermer zu lande vnd zu frid chömen möcht. Da es got zeit wedunkcht vnd im das leyden seiner liebhaberin erparmt da santt er seinen aingepornen sun auf ertreich In einen reichen sal und in einen

Die zweite der Münchner Handschriften ist auf Pergament in 12mo geschrieben und enthält zwei kleinere Schriften Ruysbroeks, diejenige nemlich, welche bei Surius den Titel führt: de quatuor subtilibus tentationibus und diejenige, welche überschrieben ist: Samuel sive de alta contemplatione, apologia de unione dilecti cum dilecto. Die erste Schrift reicht bis Bl. 15^a^ der Handschrift, die zweite von da bis Bl. 35_b_. Den übrigen Theil des Bändchens in welchem diese beiden Schriften stehen, füllt von Bl. 36 bis 173^a^ die Geschichte einer Klosterfrau, deutsch geschrieben.

Eine Jahrzahl findet sich bei diesen beiden Handschriften nicht. Das Bändchen in dem sie stehen war in Docens Besitz, dem Leo von Seckendorf es geschenkt hatte, wie auf dem ersten Blatt mit Bleistift bemerkt ist **).

---

herlichen tempel der raynen magt marie da vertrewet er dise praut unser natur vnd veraynet dy mit seiner person von dem rayneste plut der selben raynen magt. Der priester der dise praut vertrewet das was der heylig geist, Der engel gabriel tet die potschaft, dy gesegent Junkchfraw gab ir verhengnuſs. Und also hat christus unser getrewer preytigam mit Im selbs veraynet unser natur, Und het unns getzyret in frömden Landen und gelert mit hymlischen syten vnd mit volkömner trew, Und hat gearbait vnd gestriten als ein getrewer kempfer gegen unsern veinten, Und hat dy Vänkchnuſs zu brochen vnd den streit überbunden und unsern tod getöttet mit seinem tod und uns erlöset mit seinem plut und geslät in seiner tauf mit seinem wasser, vnd reich gemacht mit seinen sacramenten vnd mit seinen gaben, auf das das wir ausgenn mit allen tugenten als er spricht und im entgegen genn In dy süesigkait der glory und sein geprauchen an ende in der ewigkait. Amen.

**) Der Anfang der Schrift von den vier Versuchungen lautet in dieser Handschrift so;

Der oren het zů hörende der höre, waz der geist gottes sprichet den kirchen, daz ist alle der heiligen criſtenheit. der be vindet sprichet der geist vnsers herren. Er sol nůt

Die dritte Handschrift ist S. 345 ꝛc. beschrieben ***).

---

geletzet werden von dem andern tode, daz ist der vberwindet sin eigin fleisch, der welte vñ den viende, der en sol nüt geletzet werden von dem ewigen Tode. So waz mönschen der me inwert sich neiget zu dem inspr̄echede gottes dēne uswert zů den worten der mönschen vñ dēme mere lust ist zů hörende daz wort gottes, vmbe leben dēne vmbe wissen vñ dēme daz wort gottes ist ein Inflieſſende spise do ime got inne schmacket ob allen dingen. vñ der mit glöben vñ mit truwen einfaltig bi deme innewendigen worte blibet, daz ist der eine der oren het zů hörende, wan er ist entpfenglich aller warheite zů verstande die ime got erzöigen wil. vñ er ist der eine der alle sv̊nden v̊berwindet. das ist der erste tot vñ er en wurt nüt geletzet von der ewigen pinen daz ist der ander tot der alle zit der sünden volget. Mer der manig valtig ist vñ der mit der heiliger schrift alle zit uswer get in ein behagen sin selbes vñ sinre kunst, er wil alle zit leren vñ leren, vñ die ime volgende sint, die enkom̄ent niemer zů rehter warheit noch er mitte, wan er keret sin anschin von deme einfaltigen lichte der warheit daz in ime ist; vñ er keret sich in die manigfaltikeit der gecschrift vñ hervmbe blibet er vnverlühtet von gotte wan er en wil dem geiste gottes noch niemant entwichen. Mer er wil alle zit den büchstaben volgen vñ alles verstan vñ leren nach sin̄e höbete vñ nach sinem gůtdunkende, vñ herumbe ist er dicke etc.

Der Anfang der Abhandlung Samuel lautet in dieser Handschrift so: Der prophete samuel der beweinde den Kůnig saul. noch dēne daz er wol wuste daz in got versmahete und verworfen hette in alse sinen ersten kūnig ze sinde in ifrahel. daz waz vmbe sine hochvart vnd umbe daz er ungehorsam gotte waz vnd demselben propheten von gottes wegen. Men liset öch in dem evangelien daz die jungerr unsern herren unsern herren (sic!) batent für daz heiden-

Ich zweifle nicht, daß ähnliche Handschriften sich in den Bibliotheken noch finden, obgleich Hänels Katalog nur

---

sche wib von Kanaan daz er sü liefse daz ist das er ir alles daz tete daz fü begerte wann fü rief nach ime. Alfo mag ich nufagen daz wir wol beweinen mögent foliche betrogene mönfchen die dunket daz fü künege fint in ifrahel, wanne fü dunket daz fü überhabent fint ob allen andern guten mönfchen in ein hochschowende leben. Noch denne fint fü hochfertig und wellende und wiffende ungehorfam gotte und der welte und der heiligen Kirchen und allen tugenden und gelicher wis daz der Künig zerzerrete den mantel des propheten famueles alfo arbeitent sü fich zŭ zerrende einekeit cristens glŏben und aller gerehts lerunge und tugentsames lebendes die hie inne blibent fü werdent gefcheiden vnd abe geteilet von den riche ewiges fchowendes gelicherwis das faul waz von dem riche von ifrahel. Mer daz demütige wip von Kanaan wie das fü ein heidenin vnd fromede waz fü gelöbett vnd hoffete in got vnd fü bekante vnd veriach ir fünde vor gotte und vor finen apostolen und darumbe empfing fü gnade und verfünde alles das fü begerte wan den demütigen erhebet got und erfüllet in mit allen tügenden und den hochfertigen widerstet got und der blibet itel von allen gnaden.

Etteliche von minen frunden begerent und hant mich gebetten, das ich mit Kurtzen worten zöigen und verkleren solte nach minen vermügende die nehefte und die clarefte warheit die ich verftar und bevinde von aller der höhefter lere die ich geschriben habe und daz miner worte nieman verirret werde. mer jegelich mönfche gebessert und dis wil ich gerne tŭn. Ich wil die demütigen die tügende und warheit minnent mit der helfe gottes leren und ercleren und mit denfelben worten fol ich die valfchen hochvertigen von innen entfetzen und verdrucken wan mine wort sullent in unglich vallen und daz enmag der hochfertige nüt geliden er wurt alle zit geergert. Sehent ich habe alle zit gefeit daz der fchowende minner gottes mit gotte vereiniget ift mit mittel und ŏch funder mittel und zum dritten male funder underseheit. und dis vinde ich in naturen und in der gna-

eine einzige aus der Bibliothek von Middlehill aufführt, (Johannis de Ruysbroet, prioris Viridis Vallis opera

---

den und öch in der glorien. Ich habe vor geſeit daz keine creature en mag ſo heilig werden noch ſin daz ſü ir geſchaffenheit verliere und got werde noch och die ſele unſers herren jesu chriſti die ſol ewekliche creature bliben und ein anders von gotte. Noch denne müſse wir alle über uns selber in gotte erhaben ſin und ein geiſt mit gotte ſin in minnen ſüllen wir ſelig ſin und herumbe merkend mine wort und mine meinunge und verſtant mich vil rehte weles diſe wiſe und der usgant ſi unſer ewigen ſelikeit.

***) Ich gebe aus dieſer Handſchrift die Stelle, welche der aus der Handſchrift von 1464 in der Note *) gegebenen entſpricht.

Sehent der brütegom kummet gont us im engegen, dise worte ſchribet uns ſct matheus der evangeliſt und Christus sprach ſü zŭ ſinen jüngeren und zŭ allen mönſch in einer glichniſ, alſo man liſet von den megden, diſer brütegom iſt Chriſtus und mönſchlich natur iſt die brut die got gemehelt hat zŭ dem bilde und glichniſ ſin ſelbes, und er hatte ſü in dem begine geſetzet in die höchſte ſchönſte richſte gewaltigeſte ſtat von ertrich daz waz daz paradiſ, und er hat ir underworffen alle creaturen und hatte ſü gezieret mit gnoden und hat ir geben ein gebot alſo daz sü mit gehorſamkeit wol hette mugen verdienen daz ſü mit irem brütegom were beſtetiget und geveſtent in ewiger truwen und ewiklich niemer in kein ſwermüte noch ſünde möhte ſin gevallen, do kam der vigent von der hellen in einer ſlangen glichniſ der es beneit, und waz bchende zŭ betrügen daz wip, und ſü beide betrugend den man, do zŭ die nature gehal, daz entſetzet wart die brut gotes mit valſchen rot und wart vertriben in ein frömde land elendiklich arm und gefangen und vertrucket und beſeſsen von iren vigenden alſo daz ſü niemer me zŭ ſŭne kūmen ſolte und do dis vil zites gewerte do erbarmete got das liden ſiner geminnten fründe und ſante ſinen eingebornen ſŭn uf ertrich in einen richen ſal und in einen erlichen tempel daz waz der würdige lip marien der reinen megde, do vertruwete er diſe brut

quaedam. membr. 4.) von welcher ich nicht weiß, ob sie deutsche Texte oder Uebersetzungen enthält. Mir genügte, durch die Einsicht der erwähnten deutschen Uebersetzungen die Ueberzeugung gewonnen zu haben, daß Surius sich habe angelegen seyn lassen, die ihm vorliegenden Texte treu und sorgfältig zu übertragen, und daß er nur hin und wieder Ausdrücke milderte oder mißverstand. Da die Münchner Handschriften zwei der bedeutendsten Werke Ruysbroeks enthalten, aus welchen sein mystisches System vollkommen zu erkennen ist, und eben diese Handschriften im Ganzen mit dem Texte des Surius stimmen, so konnte kein weitres Bedenken seyn, eine Darlegung der Lehre Ruysbroeks auf den Grund der durch Surius gegebenen Uebersetzung seiner Werke zu versuchen. Denn ich habe nur einen Versuch geben wollen. Die Theilnahme, welche zugleich für die Kenntniß des Altdeutschen und für die Geschichte der mystischen Theologie

---

unser natturen nnd vereinigete sü mit siner personen von dem reineste blŭte der edelen reinen megde marien, der priester der dise prut vertruwete daz waz der heilige geist, der engel gabriel der det die botschaft, die gebenedigete reine maget gap iren willen dar in und verhing es in grosser reiner luterer demütiger gehorsamkeit, also hat christus unser getruwer brütegom mit im vereiniget unser nattur und hat uns gevisitieret in frömden landen und geleret mit himelschen sytten und mit volkumener truwen under hat gearbeitet und gestritten also ein getruwer kemper gegen unseren vigenden, und er hat daz gebentnifs zerbrochen und den strit überwunden und unseren dot mit sinen tode gedötet und er hat uns gelöset mit sinen blŭte und gefriget in dem wasser sines heiligen tŏffes und überrich gemacht mit den grossen wurtscheften aller siner goben in der heilgen sacramente und mit allen anderen sinen goben umb daz wir us süllen gon im engegen mit allen tugenden also er selber sprichet daz wir im süllent leren engegen gon in die selikeit der glorien und die bruchen in fröiden iemer ewiklich.

in unsrer Zeit rege ist, läßt erwarten, daß die bedeutenderen Werke Ruysbroeks bald in ihrer ursprünglichen Sprache oder wenigstens in kritisch bearbeiteten Ausgaben der älteren mittelhochdeutschen Texte gedruckt werden; ich sage, die bedeutenderen Werke, weil mehrere Schriften Ruysbroeks und gerade die umfangreicheren, theils viel Unwesentliches theils nur weitläuftige Wiederholungen dessen enthalten, was in dem Werke de ornatu spiritualium nuptiarum, in der Schrift de calculo und in dem Büchlein Samuel in guter Ordnung und in inhaltsvoller Kürze gegeben ist.

Bei Ruysbroek, wie bei allen mystischen Theologen ohne Ausnahme, liegt der dreifache Weg, der zum Ziele der christlichen Vollendung führt, zu Grunde. Er spricht, wie alle mystischen Theologen, von der Reinigung, von der Erleuchtung und von der Einigung der Gläubigen, und beschreibt zu diesem Zwecke das active, das innere und das contemplative Leben. Andere haben dieß vor ihm, andere nach ihm unter andren Vorbedingungen und mit anderen Mitteln gethan. Der Stoff der areopagitischen Schriften findet sich bei allen als Hauptgrundlage, die Art und der Grad der eignen Erfahrung, und die wissenschaftliche Befähigung der Schriftsteller geben den verschiednen Bearbeitungen ihren eigenthümlichen Charakter.

Die Schule von St. Victor, Richard besonders hatten auf ein wissenschaftliches System der Mystik hingearbeitet, Bonaventura †) hatte die Mystik in die schärfste dialectische Form gefaßt. Indem aber Richard die mystische Theologie oder wie sie bei ihm heißt, die Lehre von der Contemplation in ein System zu fassen versuchte, gelangte er zu der Idee einer christlichen Wissenschaft im weitesten Sinne, und dieß ist es, was ihn vorzüglich auszeichnet. Es ist nicht die theologische Forschung allein, welche er in seinem Hauptwerke von der Contemplation behandelt, sondern es sind die

†) s. S. 382.

gesammten Wissenschaften, zu deren rechter Behandlung er Anleitung giebt. Mit der Seele und den Thätigkeiten der Seele vorzugsweise beschäftigt geht er durchaus den psychologischen Weg, scheidet die Hauptkräfte der Seele und ihre Thätigkeiten und giebt ihr gegenseitiges Verhältniß, und die Thätigkeit jeder einzelnen für sich, und mehrerer oder aller in gegenseitiger Durchdringung an. Er sondert die einzelnen Kräfte durch die Reflexion, aber er faßt sie immer wieder in höherer Betrachtung zusammen, und wenn er Vorstellung, Gedächtniß, Einbildung, Denken und Contempliren als geistige Stufen darstellt und jedem dieser Vermögen und jeder dieser Thätigkeiten ihre eignen Gegenstände giebt, so läßt er doch auch auf die niedrigste derselben die höchste wirken, und jene von dieser durchdringen. Wenn man sieht wie er fordert daß die Wissenschaften, wie er sie im einzelnen andeutet, Naturwissenschaft, Politik, Rechtslehre, Moral, von der höchsten christlichen Betrachtungsweise, von der Contemplation durchdrungen und geleitet werden sollen, so muß man sich überzeugen, daß ihm der Gedanke an eine Grundlegung der christlichen Wissenschaft, an eine christliche Philosophie vorgeschwebt habe, und daß in seinen mystischen Schriften die Keime zu einer christlichen Wissenschaftslehre liegen. In dem Ganzen der christlichen Wissenschaft wie er sie dachte, war die dialectische Dogmatik als Theil auch mitbegriffen. Er läßt jede Kraft der Seele und ihre Aeusserung gelten, sofern diese vom Glauben geleitet ist, aber über jener Seelenkraft deren sich die dialectische Dogmatik als Organ bedient stehen ihm noch höhere Kräfte, an die jene nicht reicht. In seiner mystischen Theologie, ist die dialectische Dogmatik mitenthalten, nicht umgekehrt. Er konnte also auf seinem Standpunkte einzelne Gegenstände der Theologie rein dialectisch behandeln, ohne dadurch mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, weil er überall das Bewußtseyn der Stelle hatte, welche jeder einzelnen Forschung in Gemäßheit der Seelenkraft, die in ihr thätig war, gebührte,

und nur darin unterscheidet er sich von den Theologen, welche die dialectische Dogmatik ausschließlich trieben, daß er die Vollendung auch dieses Theiles der Wissenschaft von dem Besitze der höheren Kräfte, welche durch einen besondern Einfluß der göttlichen Gnade gegeben werden, abhängig machte.

Bei Ruysbroek findet sich von dieser wissenschaftlichen Richtung nichts, er hat die Consequenz des Denkens nicht, durch welche die Abhandlungen Richards insgesammt als strengverbundene Ganze erscheinen, aber Ruysbroek ersetzt die logische Folgerichtigkeit des Victoriners durch eine so zu sagen historische Consequenz in der Darlegung der innern Erfahrungen, welche er mit der Genauigkeit und Anschaulichkeit eines Augenzeugen giebt. Diese Art der Behandlung ist bei seinen Nachfolgern die herrschende geworden und sie ist es, die durch Tauler und Kempis auf die Reformation Einfluß gewonnen hat. Der Weg, den Richard eingeschlagen hatte, und den nach ihm Bonaventura verfolgte führte über Dogmatik und Moral hinaus zu der Idee einer umfassenden christlichen Wissenschaft. Auf diesen Weg sind nach der Reformation Theosophen und Philosophen zurückgekommen, und nicht nur der Gegensatz von Contemplation und Dialectik, der in der neueren Entwicklung der Philosophie unter andern Namen hervorgetreten ist, sondern auch jene in ihrem tieferen Grunde psychologische Behandlung der Philosophie, welche Hamann zu Kants Verwunderung für eine mystische erklärte, weisen auf den Punct der Geschichte zurück, wo aus dem Kampfe Abälards und Bernhards sich bei den Victorinern die Ahnung einer allgemeinen christlichen Wissenschaft hervorthat:

Auch von dieser Seite schien es mir nicht unangemessen, dem Vorgänger Taulers und Gerhards van Groot, denjenigen mystischen Theologen zur Seite zu stellen, bei welchem nach manchen Vorarbeiten der Vorgänger die Comtemplation diese umfassendere Gestalt gewonnen, und den klaren Aus-

druck gefunden hat. Ich habe den Inhalt der Schriften dieser beiden Theologen vollständig und in der kürzesten Fassung gegeben. Dem Leser sollte der geordnete Stoff vorliegen, aus dem er sich sein eignes Urtheil bilden könnte. Ich habe aus diesem Grunde überall die eignen Ausdrücke dieser Schriftsteller gebraucht, um nicht durch eine Aenderung in diesen ein fremdes Licht aus der Bildung unsrer Zeit auf jene frühere fallen zu lassen, was bei dogmenhistorischen Untersuchungen immer schädlich gewirkt hat. Ich glaubte dieß mit um so größeren Rechte thun zu könnnen, als in neuerer Zeit Arbeiten über die beiden hier behandelten Schriftsteller von diesem Gesichtspunct aus nicht erschienen sind ††), und als ich überzeugt bin, daß es für denjenigen, der einen bedeutenden Schriftsteller in dogmenhistorischer Beziehung zuerst behandelt, Pflicht ist, die Acten vollständig vorzulegen, aus welchen sich sowohl das Verhältniß der betreffenden Schriftsteller zu ihren Vorgängern und Nachfolgern, als ihre Stellung in der Reihe der wissenschaftlichen Entwicklung ergeben muß.

---

††) Eben erst nach Vollendung des Druckes kommt mir Liebners Programm (**Richardi a S. Victore de contemplatione doctrina. Particula I.** 1837. 22. S. 4.) zu Handen, und ich sehe zu meiner großen Befriedigung, daß dieser ausgezeichnete Kenner der Theologie der Victoriner meine Ueberzeugung von der wissenschaftlichen Bedeutung Richards theilt, und auch den oben von mir näher bezeichneten Hauptpunkt für die Beurtheilung Richards in folgenden Worten angedeutet hat: **Sic ex Richardi mente contemplationis quasi radius tam late se expandit, ut omnia lustret ac penetret, et quasi aliquod universae cognitionis dominium exerceat.**

Richard von St. Victor.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Die beiden Schriftsteller, deren Lehre den Gegenstand der folgenden Abhandlungen bildet, werden zu den mystischen Theologen gerechnet. Wie man auch den Begriff der mystischen Theologie fassen möge, darin kommen, wie die Einsicht ihrer Schriften lehrt, alle mystischen Theologen überein, daß sie von dem höchsten Ziele des gläubigen Christen, von der Einigung mit Gott handeln und die Stufen des Weges zu diesem Ziele beschreiben. Der Ausgangspunkt dieses Weges ist immer die sittliche Reinigung, aus welcher die innere Erleuchtung hervorgeht, welche dann zur Einigung mit Gott führt. Dieser Stufengang läßt sich bei der verschiedensten Einkleidung in allen mystischen Theologen nachweisen. Sie unterscheiden sich eben nur durch die Art der Einkleidung und dadurch, daß die einen aus reicherer innerer Erfahrung sprechen, indeß die andern bei manchen Puncten dieses Weges, besonders bei denen, die dem Ziele näher sind, nicht das Selbsterlebte, sondern nur dasjenige geben, was ihnen durch die Berichte anderer bekannt geworden ist. Alle diese Theologen beschreiben die Wirkungen der Gnade in den einzelnen Gläubigen, und sie thun dieß auf den Grund der Kirchenlehre ihrer Zeit, gewöhnlich mit der ausdrücklichen Erklärung, daß sie von dieser Kirchenlehre durchaus nicht abzuweichen gesonnen seyen, sondern daß sie nur beabsichtigten, was in der Kirche als Lehre gegeben ist in der Erfahrung des Einzelnen nachzuweisen und durch Beispiel und Beschreibung der einzelnen Acte die Wahrheit der Kirchenlehre in diesen besondern

Puncten zu bestätigen. Dadurch unterscheiden sie sich von den nichtkirchlichen und von den ausserchristlichen Mystikern, deren Ziel ebenfalls die Einigung mit Gott ist, und die von der oberflächlichen Betrachtung mit den kirchlichen Mystikern um so leichter verwechselt werden könnten, da beide nicht bloß in Beziehung auf das Ziel, sondern auch auf einzelne Punkte des Weges mehrere Berührungspunkte darbieten. Denn beide fordern die sittliche Reinigung und die Erhebung über die leiblichen Begierden; es lassen beide ein höheres Licht in die Seele fallen, welches diese erleuchtet, und bei beiden gelangt der Mensch durch eine vollständige Abstraction zum Ziele der Einigung. Bei den kirchlichen Mystikern ruhet dieß aber alles auf dem positiven Grunde der Glaubensartikel, und alle von ihnen beschriebenen innern Ereignisse hängen aufs genaueste mit der Lehre von der Dreieinigkeit, mit der Menschwerdung Christi, mit der von Christo verheißenen Wirkung des heiligen Geistes und mit dem Geheimnisse des Abendmahls zusammen, indeß bei den häretischen Mystikern in der Regel die Abstraction allein zu dem tiefsten Grunde der Seele, welcher ihrer Lehre zu Folge nichts andres als Gott selbst ist, führt, die Vergottung vom Menschen selbst ausgeht, und die erwähnten positiven Lehren höchstens als Symbole derjenigen innern Vorgänge gelten, welche die Erreichung des letzten Zieles bedingen.

Es ist von besonderer Wichtigkeit, diese zwei Reihen kirchlicher und ausserkirchlicher Mystiker, oder orthodoxer und häretischer beim Vortrage der Geschichte der mystischen Theologie wohl auseinander zu halten. Jene selbst haben sich immer aufs bestimmteste von diesen geschieden, und sich gegen eine Verwechslung mit ihnen aufs stärkste verwahrt; ja ihre schriftstellerische Thätigkeit ist häufig von dem Bestreben ausgegangen, die wahre mystische Theologie im Gegensatze gegen die unkirchliche und falsche darzustellen.

Diese Darstellungen waren zunächst für Geistliche und in der Regel für Mönche bestimmt, weil die Verhältnisse dieser Stände die größere Leichtigkeit geben, zu dem letzten Ziele zu

gelangen, dessen Erreichung möglich zu machen und zu erleichtern der hauptsächlichste Zweck der kirchlichen Mystiker ist. Der Laie war aufs active Leben angewiesen, und er mochte sich der Hoffnung der Seligkeit getrösten, wenn er sich vor Lastern hütete, die Kirche ehrte und den Kirchenglauben einfach annahm; dem Geistlichen aber und insbesondere dem Mönche war die höhere Aufgabe des contemplativen Lebens gestellt. Sein Beruf, seine Abgeschlossenheit, seine Uebungen, alles führte ihn darauf hin, und ihm vorzugsweise galten jene Beschreibungen des Weges zur Einigung, welche in den Schriften der mystischen Theologen enthalten sind. Er sollte sich in ihnen über den Punct, auf dem er selbst stand, und über diejenigen Stufen belehren können, welche noch vor ihm lägen und welche er bis zum Ziele noch zu ersteigen hätte.

Wenn aber Mönche und Chorherren und die ehelos lebenden Geistlichen der katholischen Kirche (vorausgesetzt, daß sie den Forderungen entsprachen, welche die Kirche an sie machte) durch die Eigenthümlichkeit ihrer Lebensart vorzugsweise auf dieses letzte Ziel des christlichen Lebens überhaupt hingewiesen wurden, so ist doch der Grundgedanke der kirchlichen Mystik nicht der katholischen Kirche ausschließlich eigen, sondern, wie er im neuen Testamente unverkennbar liegt, so bildet er auch einen Bestandtheil des symbolischen Glaubens der sämmtlichen orthodoxen Kirchen und die Lehre von der mystischen Einigung der Gerechtfertigten mit Gott ist auch in der Dogmatik der lutherischen Kirche aufgenommen und ausgeführt. Sie schließt sich da an die Lehre von der einwohnenden Gnade an, und erscheint als ein Act der gratia applicatrix, durch welchen der dreieinige Gott aus besonderer Liebe, in Rücksicht auf das im wahren Glauben ergriffene Verdienst Christi in dem wiedergebornen und gerechtfertigten Menschen mit substantialer Gegenwart wohnt, ihn mit aller Fülle der Gaben erfüllt, und in ihm mit besonderer Beihülfe wirkt, daß er der gegenwärtigen Gnade und der künftigen Herrlichkeit sicher, in Gemeinschaft mit Christo und der Kirche beharrend, geheiligt und ewig selig werde. Der

Moment der mystischen Einigung ist, der Lehre der orthodoxen lutherischen Theologen zu Folge, ganz derselbe mit dem Momente der Wiedergeburt, der Rechtfertigung und der Erneuerung. Die Einigung Gottes mit dem Menschen selbst aber ist eine doppelte; eine allgemeine, durch welche alle Menschen, gläubige und ungläubige, in Gott leben, weben und sind, und eine besondre, die wieder eine zweifache ist, nemlich eine aus Gnaden, durch welche Gott mit seiner substantialen Gegenwart in den Wiedergebornen, die noch in der streitenden Kirche weilen, wohnt und durch besondere Beihülfe in ihnen wirkt; und eine der Herrlichkeit, durch welche Gott die Erwählten in der triumphirenden Kirche mit der Fülle seiner Gnade füllt und sättiget. In der triumphirenden Kirche wird Gott alles in allen und mit den Seligen nicht mittelbar, sondern unmittelbar seyn. Dort wird er sie nicht durch Wort und Sacramente erleuchten, nicht durch Diener lehren, nicht durch Fürsten regieren, nicht durch Engel vertheidigen, sondern er wird alles in allen unmittelbar thun. Er wird dem Intellect das glänzendste Licht, dem Willen das höchste Gut, der Begierde die süsseste Wonne, er selbst wird der Lehrer, der König und der Beschützer der Seligen seyn, und sie werden ganz und gar in seiner Erkenntniß und in seiner Verherrlichung leben. Diese Einigung wird eine mystische Einigung genannt, weil es ein staunenswerthes Geheimniß ist, daß der unermeßliche und unendliche Gott in menschlichen Herzen wohnt; sie heißt eine geistige, weil sie durch den heiligen Geist, der in den Wiedergebornen wohnt nicht körperlich, sondern geistig und übernatürlich gewirkt wird. Gewöhnlich wird unter dieser mystischen Einigung ein vorübergehender Act der gratia applicatrix verstanden, durch welchen sich Gott auf eine geheimnißvolle Weise mit den Gläubigen vereinigt, zuweilen auch ein bleibender Zustand, da Gott gnädiglich mit den Gläubigen vereint bleibt. Sie führt in der h. Schrift verschiedene Namen, Verlobung der Gläubigen mit Christo (die allen drei Personen beigelegt werden kann, besonders aber auf den Sohn geht), mystische Ehe Christi und der

Kirche, Verbindung von Haupt und Gliedern, Einsetzung der geistigen Reben in den geistigen Weinstock Christus, Wohnen der ganzen Dreieinigkeit bei dem wiedergebornen Menschen. Gott wirkt diese Einigung durch das evangellsche Wort, durch die Taufe und das Abendmahl, und der Mensch erfaßt sie durch den Glauben. Es wird in ihr vereinigt die Substanz der ganzen Dreieinigkeit sammt der Substanz von Christi menschlicher Natur mit der Substanz des Wiedergebornen nach Leib und Seele, und sie besteht formal in einer besondern und innerlichen Verbindung der Substanz des gläubigen Menschen mit der Substanz der Dreieinigkeit und des Fleisches Christi, und in einer besondern Gnadenwirkung Gottes im Wiedergebornen. Sie ist nicht formal substantiell, weil nicht aus göttlicher und menschlicher Substanz eine Substanz wird, wohl aber kann sie objectiv substantiell genannt werden, weil nicht bloß göttliche Gaben und Wirkungen, sondern die Substanz Gottes selbst mit der Substanz des Menschen geistig verbunden wird. Man nennt sie deßhalb richtiger **unio substantiarum** als **unio substantialis.**

So haben die orthodoxen Theologen der lutherischen Kirche die Einigung des Gläubigen mit Gott beschrieben, und wir finden alle einzelnen Puncte dieser Beschreibung bei den früheren Mystikern wieder, mehr oder weniger ausgeführt, durch Erfahrungen belegt und für bestimmte Zwecke im Einzelnen, oder mit dem Bestreben der Zusammenfassung in ein wissenschaftliches Ganze vorgetragen.

Wie dieß bei Richard von St. Victor und bei Johannes Ruysbroek der Fall gewesen sey, sollen die folgenden Auseinandersetzungen darlegen.

Richard von St. Victor war ein Schotte [1]), der von dem ersten Abte von St. Victor, Hilduin, in diese Abtei aufgenommen wurde, unter ihm Profeß that und den Unterricht Hugo's von St. Victor mit großem Erfolge benützte. Er wurde im J. 1159 Subprior [2]) und 1162 Prior derselben Abtei und als

solches empfing er im J. 1164 mit dem Abte Ervisius und dem ganzen Convente Alexander den Dritten, als dieser Pabst die Abtei St. Victor besuchte. Dem Abte Ervisius [3]) fehlten die Eigenschaften, die seine Stelle von ihm forderte. Er ließ in schlaffer Sorglosigkeit die Disciplin verfallen, und entschuldigte sich, wenn man ihm Vorwürfe darüber machte, mit dem Ungehorsam seiner Untergebenen und mit der Nachlässigkeit der ihm beigegebenen Aeltesten. Alexander der Dritte ließ es nicht an dringender Ermahnung und Verfügungen fehlen, um diesem Uebel abzuhelfen. Er begann mit dem ausdrücklichen Befehle, daß Ervisius nichts ohne den Rath der besonnenen Majorität seines Kapitels thun solle. Durch dieses Verhältniß wurde Richards Stellung als Prior sehr schwierig. Die pflichtmäßige Sorge für das Beste der Abtei kam in Conflict mit dem Gehorsam gegen seinen Abt, und da das einzige, was er in dieser Stellung thun konnte, ernste Ermahnung nichts fruchteten, so sah sich der Pabst im J. 1172 genöthigt, die Erzbischöfe Wilhelm von Sens und Stephan von Bourges mit der Untersuchung über die Angelegenheiten der Abtei zu beauftragen. Dem ersteren machte der Bischof Moriz von Paris in einem uns erhaltenen Schreiben eine Schilderung des Betragens des Abtes Ervisius, welches manche Stellen in den Schriften Richards erklärt. Man sieht daraus, daß der Abt durch eigenmächtiges und gesetzloses Verfahren die Angelegenheiten der Abtei in die größte Verwirrung gebracht, und daß er die pflichtmäßig lebenden frommen Chorherren auf alle Weise gedrückt hatte, ohne doch die innere und äussere Zucht wie er wünschte, vernichten zu können. Der Bischof Moriz erklärte, daß das einzige Rettungsmittel für die Abtei in der Absetzung des Abtes bestehe. Dieser Absetzung kam Ervisius zuvor, indem er sein Amt vor den päbstlichen Delegaten um Ostern 1172 freiwillig niederlegte. Zu seinem Nachfolger wurde unter Richards Vorsitze ein alter würdiger Victoriner, der auch in wissenschaftlicher Hinsicht dem blühenden Rufe der Abtei entsprach, gewählt. Er hieß Guarinus. Richard starb im darauf folgenden Jahre.

Es war die erste blühende Zeit der Abtei von St. Victor in welche Richards Aufenthalt in ihr und seine Thätigkeit für sie fällt, und er selbst so wie sein großer Lehrer Hugo hatten zu dieser Blüthe vieles beigetragen. Die Gründung der Abtei war durch Wilhelm von Champeaux veranlaßt worden, der unter dem zu jener Zeit in Paris lehrenden Anselm von Laon studirt hatte, hierauf Archidiaconus und Scholasticus an der Frauenkirche in Paris geworden war, und als solcher einige Jahre mit dem Ruhme eines ausgezeichneten Philosophen gelehrt hatte. Eine große Anzahl von Schülern, Franzosen und Ausländer, begab sich in seinen Unterricht. Unter ihnen war Abälard, der sich bald dem Lehrer überlegen fühlte und seine Sätze zu bestreiten anfing. Wilhelm von Champeaux war dem großen Talente des rüstigen Dialectikers nicht gewachsen, er unterlag, und der Verdruß über diese Niederlage verstärkte die Gründe, die ihn veranlaßten, sich aus seiner bisherigen Stellung zurückzuziehen und das Mönchsleben zu wählen. Er begab sich in dieser Absicht in die Vorstadt von Paris, welche von einer dem heiligen Victor geweiheten Kapelle den Namen führte, nahm dort das Chorherrenkleid, und legte dadurch eben den Grund zu der Abtei von St. Victor, welche im J. 1113 durch ein Edict Ludwig des Sechsten gestiftet, und im J. 1114 von Paschalis II. bestätiget wurde [4]). Diese Abtei wurde eine der berühmtesten Lehranstalten in Frankreich, und auch dazu hatte Wilhelm von Champeaux den Grund gelegt. Mehrere seiner frühern Schüler hatten seinen Unterricht schmerzlich vermißt, und so eröffnete er, auf die dringende Aufforderung des Bischofs Hildebert von Mans, eine öffentliche Schule in St. Victor, in welcher er Rhetorik, Philosophie und Theologie lehrte. Diese letztere hatte er noch bevor er Chorherr geworden war, unter Anselm in Laon studirt. Auch in St. Victor störte Abälard seine Ruhe. Von einer Reise in seine Heimath zurückgekehrt begab er sich aufs Neue, und wie es scheint, nicht mit der besten Absicht in Wilhelms Unterricht. Denn er griff ihn sofort so heftig und erfolgreich über seine Lehre von den Universalien an, daß Wil-

helm seine Behauptungen zurücknehmen mußte. Doch setzte er noch einige Zeit seine Vorlesungen fort und leitete bis zum J. 1113 den Verein von regulirten Chorherren, den er in St. Victor gebildet hatte, als Prior. Erst sein Nachfolger, sein geliebtester und berühmtester Schüler Hilduin wurde am Ende des Jahres 1114 oder am Anfange des Jahres 1115 zum Abte ernannt.

Wilhelm hatte Philosophie, Rhetorik und Theologie gelehrt [5]). Die Vereinigung dieser drei Disciplinen bezeichnet die Arbeiten der großen Schriftsteller, welche aus St. Victor hervorgiengen. Er hatte unter den heftigen Angriffen eines schonungslosen Dialectikers bitter gelitten; so hatte sich in seiner Schule, die sich unter der Leitung seines Lieblingsschülers fortsetzte, eine Abneigung gegen die selbstgenügsame, hochfahrende Dialectik entwickeln müssen. Ihre Schriften geben an vielen Stellen ein lautes und mit Eifer ausgesprochenes Zeugniß für diese Abneigung.

Einnehmender als diese Polemik, der man eine gewisse Einseitigkeit wohl nicht mit Unrecht vorwirft, spricht uns die rhetorische Bildung dieser Schriftsteller an. Richard, um nur von diesem zu sprechen, ist in hohem Grade rhetorisch gebildet. Ohne Affectation und Schwulst schreibt er klar, bestimmt und ruhig; wo der Gegenstand es fordert hebt sich die Sprache, eine Fülle von Ausdrücken steht ihm zu Gebote, und auch wo er von den höchsten Geheimnissen und von innern Vorgängen zu reden hat, die sich nur mit großer Schwierigkeit in Worte fassen lassen, fällt er nie ins Dunkle und Abstruse. Sein Werk über die Dreieinigkeit ist ein Muster eines klaren, bündigen, bestimmten Vortrags. Wenn wir ihn auf dem Standpuncte, von welchem aus wir in dieser Zeit die Vollkommenheit des Vortrags beurtheilen, zuweilen breiter als billig finden, wenn besonders die unbequeme Methode, nach welcher er in seinen mystischen Schriften seine Gedanken an die allegorische Erklärung von Schriftstellen anknüpft, ihn häufig zu Wiederholungen verleitet oder zwingt, so trägt er damit nur die Schuld

seiner Zeit, und auch mit diesen Schwächen bleibt er immer einer der besten Stylisten seines Jahrhunderts.

Die Vorzüge seines Styls lassen sich zum Theil aus der allgemeinen rhetorischen Bildung seiner Zeit und aus seinem besondern Talente erklären; man kann aber dabei auch das berücksichtigen, daß seine Wirksamkeit in eine lebendige Bewegung fiel, welche eine kirchliche Umgestaltung überhaupt und insbesondere eine Umgestaltung desjenigen Standes zu bewirken strebte, welchem Richard angehörte. In solchen Zeiten ist die Empfindung inniger, die Theilnahme lebhafter, und wie sich der Schriftsteller selbst gehoben fühlt, so hebt und vertieft sich auch seine Sprache.

Richard war regulirter Chorherr; die Reformation des canonischen Lebens berührte ihn am nächsten, ihr eigentlich hat er seine besten Kräfte gewidmet. Das canonische Leben war auf Veranlassung Chrodegangs von Metz in der abendländischen Kirche eingeführt und von Ludwig dem Frommen begünstigt und gefördert worden, hatte aber in seinen Wirkungen nicht über ein Jahrhundert lang den Erwartungen entsprochen, die man davon gehegt hatte. In dem Grade als die strenge Ordnung und die ernste Zucht dieses Lebens verfiel, wuchs die Verderbniß der Geistlichen, und man fand es in der Mitte des elften Jahrhunderts nöthig auf jene frühere Einrichtung zurückzukommen. Die Geistlichen sollten wieder vom Verkehr mit den Weltlichen geschieden werden und in streng beaufsichtigten Vereinen allein den Pflichten und den Uebungen ihres Standes leben. Die Päbste Nicolaus II. und Alexander II. waren hiefür besonders thätig, und die römischen Synoden vom J. 1059 und 1063 forderten Presbyter und Diaconen dringend auf, ein gemeinschaftliches Leben wie im apostolischen Zeitalter zu führen, in Gesellschaft zu essen und zu schlafen, und die Einkünfte die sie von der Kirche bezögen, als gemeinsames Eigenthum zu betrachten [6]). Diese Aufforderung hatte die Wirkung, daß in sehr vielen Kapiteln das gemeinschaftliche Leben wieder hergestellt wurde, mit dem Unterschiede, daß in einigen dieser Kapitel die

Kapitularen im Besitze ihres Vermögens blieben, indeß sie in anderen allem Eigenthum entsagten. Die glaubwürdigen Zeugnisse, welche uns über den Zustand des Clerus jener Zeit erhalten sind erklären diesen Eifer für Reformation. Unter vielen andern haben Gregor VII. und Peter von Clugny sich darüber ausgesprochen [7]); vor allen aber ist die Wirksamkeit Ivo's von Chartres [8]), des Eiferers für Kirchenzucht und für die Würde der Kirche ganz von einem reformirenden Geiste durchdrungen. Aus seinen Klagen können wir den Verfall des canonischen Lebens am deutlichsten entnehmen. Um diesem Uebel abzuhelfen that er selbst, was in seiner Macht stand. Als Probst des Klosters St. Quentin bei Beauvais bildete er eine Anzahl regulirter Chorherren, deren Ruf sich schnell verbreitete und mehrere Bischöfe veranlaßte, aus dieser Pflanzschule Chorherren an ihre Kathedralen zu rufen, um die strenge Form des gemeinschaftlichen Lebens einzuführen. Dieß hat die Veranlassung gegeben, den Ivo selbst zum Urheber oder Wiederhersteller der regulirten Chorherren nach der Regel Augustins zu machen, wobei man von der irrigen Voraussetzung ausging, daß die Apostel selbst das canonische Leben eingeführt, und Augustin es wieder hergestellt habe. Wir wissen aber gewiß, daß die Chorherren, welche Ivo bildete, sich nicht Canonici S. Augustini nannten, und ihre Regel nicht für die Regel Augustins ausgaben, obwohl sie auf die sogenannte Regel Augustins vielfachen Bezug nahm, und dadurch Veranlassung gab, daß die neue canonische Einrichtung in der Meinung der Zeit überall auf Augustinus zurückgeführt wurde. Es ist ausser Zweifel, daß die regulirten Chorherren, wie sie durch die Reformation im elften Jahrhunderte entstanden, nach Augustin genannt wurden. Dieß war bei den Chorherren des neunten Jahrhunderts noch nicht der Fall gewesen, und wenn man den Grund dieser Benennung angeben soll, so wird man auf die wahrscheinliche Vermuthung geleitet, daß sie von dem Hauptunterschiede hergenommen sey, der zwischen den Chorherren des neunten und denen des elften Jahrhunderts in Beziehung auf ihre Vermögensver-

hältnisse bestand. Jene gaben ihr Vermögen nicht auf; diese folgten dem Vorgange Augustins und entsagten allem Eigenthum. Sie lebten also im Geiste Augustins, aber sie konnten nicht nach einer Regel Augustins leben, weil Augustin keine Regel geschrieben hatte [9]).

Diese neue Form des canonischen Lebens nun war auch in der Abtei von St. Victor eingeführt und die Störungen, welche der Abt Ervisius in das Leben dieser Abtei brachte, betrafen diese Form. Als sie hergestellt war fanden sich in St. Victor die Abwartung des Gottesdienstes, die Handarbeit und die frommen Uebungen mit eifrigem Studium und einer ausserordentlichen Lehrthätigkeit verbunden, und die Wirkung dieses Vereinigungspunktes von wissenschaftlichen Streben und frommer Uebung wurde dadurch so groß, daß vom Jahre 1131 an mehrere französische Bischöfe regulirte Chorherren aus St. Victor beriefen, um sie an die Stelle der verweltlichten Chorherren an ihren Kathedralen zu setzen, und daß dieses Institut sich bald nach Italien, England, Schottland und Niedersachsen verbreitete. Aus St. Victor allein giengen sieben Cardinäle, zwei Erzbischöfe, sechs Bischöfe und vier und fünfzig Aebte hervor, und ein Jahrhundert nach der Stiftung dieser Abtei standen dreißig Abteien und mehr als achtzig Prioreien unter der Mutterabtei von St. Victor.

Das zwölfte Jahrhundert war die blühende Zeit des Institutes der regulirten Chorherren. Es war in diesem Jahrhunderte und vorzugsweise in dem Theile desselben, welcher die Periode der Wirksamkeit Richards begreift, von dem Hauche der Begeisterung durchdrungen, welcher die ersten Zeiten einer reformirenden Bewegung immer zu begleiten pflegt. In dieser Begeisterung lebte Richard, und an der Wärme und Bestimmtheit seines Vortrags ist durchhin der eifrige und strebende Prior oder Subprior regulirter Chorherren aus einem Hauptsitze dieser Institution zu erkennen.

Wir haben nur sehr wenige Nachrichten über die Lebensverhältniße Richards. Seine Thätigkeit gegen den verderblichen

Einfluß des Abtes Ervisius ausgenommen, scheinen sie sehr einfach gewesen zu seyn, und auch diese zeigen ihn vorzugsweise für die Ordnung der Abtei und für die Aufrechthaltung der Disciplin besorgt. In dieser Sorge, in der Ausübung seiner Pflichten als Lehrer und in schriftstellerischen Arbeiten vergieng sein Leben, und mündliche so wie schriftliche Lehre war zunächst für die Chorherren von St. Victor berechnet. Welche Grundsätze er vortrug und wie er seine Lehre wissenschaftlich zu begründen suchte, wird aus der Darlegung des Inhalts seiner Schriften zu ersehen seyn. Hier fassen wir vorzüglich diejenigen Richtungen und Fehler ins Auge, gegen welche er kämpfen zu müssen glaubte, und welche die Art seiner schriftstellerischen Thätigkeit bedingten. Diese betreffen theils sein Verhältniß zur scholastischen Philosophie und Theologie, theils die Schwächen, die er an Prälaten, Geistlichen und Mönchen wahrgenommen hatte, theils seine eigne Erfahrung und Stellung als Gläubiger und als wissenschaftlicher Forscher.

Es ist bereits angedeutet, daß der Gegensatz zwischen Wilhelm von Champeaux und Abälard in der Schule von St. Victor fortgewirkt habe, und wir finden diese Andeutung durch mehrere ganz klare Aeusserungen in den Schriften Richards bestätigt. Es ist der Mißbrauch und der rechte Gebrauch der Philosophie in Bezug auf den Glauben, den er vielfach bedacht haben muß. Wenn er einerseits vollkommen überzeugt war, daß die weltlichen Studien niemanden zur höchsten Erkenntniß führen könnten, und daß man von ihnen hinweg sich zur Erforschung des Geistigen wenden müsse, und wenn er es deßhalb bitter tadelte, daß so viele, wie die Erfahrung zeige, ihre Wissenschaft und Weisheit überschätzten, so verkannte er doch andrerseits nicht, daß die feinen Forschungen der Klugheit und der weltlichen Philosophie nicht ohne Nutzen seyen, und fordert nur, daß sie vom Weltlichen aufs Geistige übertragen würden, und daß man sich vor aller Abschweifung im Denken hüte. Er mußte zugeben, daß der fromme Geist und die weltliche Philosophie die gleichen Gegenstände der Forschung hätten, und

daß nur ihre Richtung verschieden sey. Er ließ die weltlichen Wissenschaften auf ihrem Werthe beruhen und forderte nur, daß sie den geistigen Studien und der wahren Andacht dienten. Er verschweigt die Gründe nicht, die ihn bewogen, das Verhältniß der Philosophie zur Theologie so zu nehmen. Denn er konnte aus Erfahrung bezeugen, wie schwer der fleischliche Geist zu geistigen Forschungen und zur Contemplation des Unsichtbaren gelange. Die volle Erkenntniß des vernünftigen Geistes erschien ihm als ein hoher Berg, der alle Gipfel menschlicher Erkenntnisse, alle Philosophie und Weltwissenschaft weit überrage, und an den Plato und Aristoteles und alle Philosophen deshalb nicht hätten reichen können, weil ihnen die Selbstkenntniß fehlte. Wenn sie sich selbst erkannt hätten, sagte er, hierin ganz auf dem Standpuncte seiner Zeit stehend, so würden sie nicht zum vollständigen Gegensatze der geistigen Erkenntniß, zum Dienste der Götzen herabgesunken seyn. Darin eben sey der Grund ihres Irrthums zu suchen, daß sie sich selbst nicht erkannt und gewähnt hätten, durch weltliches Studium und weltliches Denken zum Gipfel der Erkenntniß zu kommen; und ganz derselbe Irrthum habe sich vieler seiner Zeitgenossen bemächtigt, die nur im Lesen eifrig und faul in Werken und lau im Gebet doch nach jenem Gipfel gestrebt hätten, der nur durch Eifer in Werken, durch Meditation und Gebet erlangt werden könne.

Die geistige Forschung steht ihm also hoch über aller Philosophie und wenn diese allein zum Ziele gelangen will, so hält er sie für schädlich und verderblich. Der Geist des Irrthums verkleide sich in einen Engel des Lichts, und erzeuge Ketzereien und Irrthümer. Wer die Wahrheit reden wolle, müsse aus dem Geiste Gottes reden, und er verwahrt sich einmal ausdrücklich vor dem Verdachte, als ob er aus menschlicher Philosophie rede, oder von dem einfachen Inhalte der katholischen Lehre abweiche. Das müsse uns als gering erscheinen, wenn wir bloß zu dem gelangten, worin wir die Philosophen dieser Welt stark sehen. Denn es hätten zwar auch die Philo-

sophen sich auf die Betrachtung und die Bewunderung des Sichtbaren gewandt, und sich daraus eine Art von Contemplation zuzurichten versucht. Sie hätten definirt, getheilt und argumentirt und dabei vieles gefunden, festgehalten und überliefert. Unzählige Secten seyen dadurch aufgekommen, man habe sich in unendliche Fragen verstrickt, und Gott habe die Welt dem Gezänke dieser Scheinphilosophen hingegeben. Diese aber seyen in ihren Gedanken zu Nichte geworden; denn der Mensch könne Gottes Werke für sich nie vollkommen ergründen. Gott habe durch seinen Geist denjenigen, welchen er wollte, und zu der Zeit, wann er wollte, so viel davon offenbart, als sie wissen mußten.

Auch zu seiner Zeit seyen einige Pseudophilosophen aufgestanden, Lügenschmiede, die sich einen Namen machen wollten und darauf ausgiengen, Neues zu erfinden. Ihnen sey nicht so sehr daran gelegen gewesen, Wahres zu behaupten, als für Erfinder zu gelten. Indem sie ihren Verstand überschätzten hätten sie sich neue Wissensladen gebaut und lebten der Ueberzeugung, daß die Wahrheit mit ihnen geboren sey und mit ihnen sterben werde. Eben deßhalb aber gehe ihre neue Wissenschaft zu Grunde, und täglich kehrten einige dieser Philosophen von Aristoteles zu Christo zurück, und würden aus Bewunderern Verspotter der Philosophie.

Bei allen diesen heftigen Aeusserungen gegen die Scheinphilosophie, in der er ein Hauptverderben der Kirche seiner Zeit sah, verkennt Richard doch das Gute in den Forschungen der heidnischen Philosophen nicht. Auch sie hätten sich bemüht die Weisheit aus dem Verborgenen zu ziehen, und es sey anzuerkennen, daß sie nach den verborgenen Gründen der Dinge geforscht, und indem sie mit dem Scharfsinn ihres Geistes bis in die geheimsten Tiefen der Natur gedrungen seyen, Gold aus der Tiefe gefördert hätten. Sie hätten angefangen die verborgenen Gründe der Dinge zu erforschen, zu finden, vorzutragen, und für einiges Zweifelhafte bündige Beweise gegeben. Durch tiefe und bewundernswerthe Untersuchungen hätten sie die Gründe

der Erdbeben und anderer Naturerscheinungen gefunden. — Aber nur bis zu diesem Puncte findet er sie lobenswerth, nur das gibt er zu, daß sie die natürlichen Ursachen der Dinge entdeckt hätten; die verborgenen Gründe der Gerechtigkeit in den Ereignissen aber zu beurtheilen, sey ihnen, die an den Zufall glaubten, unmöglich gewesen. Dennoch habe die scharfsinnige Ergründung der verborgenen Ursachen des Sichtbaren durch jene trefflichen Geister große und viele Schätze der Gelehrsamkeit ans Licht gebracht. Immer aber spreche die Aufgeblasenheit und der Dünkel der Philosophen gegen die Philosophie. Wenn die Philosophie der Welt zur Selbstkenntniß oder zur Kenntniß Gottes führte, so müßte sie nicht aufblasen sondern einschüchtern. Wenn sie der rechten Philosophie diente, so müßte sie auch den Theologen gefallen, aber eben die rechte Philosophie sey den Theologen besser als den Philosophen der Welt bekannt.

Wir sehen, er läßt die Philosophie bis auf einen gewissen Punct gelten; er erkennt ihre Methode an, er bezeugt den Resultaten der Naturphilosophie seine Verehrung, und mag es sich auch gefallen lassen, daß man die Philosophie in Bezug auf ihre Methode für eine Vorschule der Theologie ansehe; aber daß sie für sich zum Ziele führe, das läugnet er geradezu, und erklärt sich aufs stärkste gegen die eitle Aufgeblasenheit der Dialectiker seiner Zeit, die da meinten den Brunnen der Wahrheit erschöpft zu haben.

Dieser Dünkel der Religionsphilosophen ist ihm der eine faule Fleck der Zeit, den andern erkennt er in der weltlichen Gesinnung der Geistlichen. In welcher fürchterlichen Zeit leben wir, ruft er aus, da, um von den durch Ehrgeiz geblendeten Weltmenschen zu schweigen, selbst unter den Auserwählten, unter den Mönchen, in dieser elenden Zeit, eine solche Spaltung eingetreten ist, daß kaum einer mit dem andern einig ist, als höchstens in der Feindschaft gegen den Herrn und seinen Christus. Ueberall werden die Risse der Stadt Davids sichtbar, ja sie klaffen bereits so weit, daß ein baldiger Einsturz zu be-

fürchten steht. Unter dem gleichen Gewande steckt ein verschiednes Herz, kaum sind noch Spuren von der alten Lebensart der Mönche übrig, und wenn Suchende zum Grabe des Herrn, d. h. zum Kloster kommen, und Christum suchen, so finden sie blos die Leintücher, ich meine Formen und äußeren Schein. Ihr Beruf ist Wissenschaft und Beschauung, aber viele haben beide aufgegeben und sich zur Welt gewandt; einige haben die Forschung bei Seite gesetzt, da die Beschauung sie verließ, andere erst der weltlichen, dann auch der geistlichen Wissenschaften sich entschlagen und sich ganz in äussere Geschäfte geworfen, und um sich vor sich selbst zu rechtfertigen Körperschwäche, Menschenliebe und ähnliches vorgeschützt.

Eben so schlimm als diese Vernachlässigung der Wissenschaft findet er die pedantische Eitelkeit auf das Wissen. Viele schämen sich, wenn sie im Sprechen einen Fehler gegen die Grammatik begehen mehr, als wenn sie in der Predigt eine Lüge gegen das Gesetz Christi vorbringen. Sie predigen, und vielleicht in demselben Augenblicke, da sie gegen den Hochmuth sprechen, loben sie sich selbst innerlich, daß sie so schön gegen den Hochmuth reden; und wenn sie in der Rede eine lange Silbe kurz brauchen, so erröthen sie darüber mehr als über ihre hochmüthigen Gedanken.

Aufs ernsteste betrachtet er die Pflichten der Prälaten. Ihnen liegt ob zuchtlose Sitten zu bändigen, und die Guten zu erheben und zu ehren. Aber mit Seufzen hat er oft gesehen, (und man bemerkt, daß er hier sein eignes Verhältniß zu seinem Abte im Sinne hatte) daß der Gottlose sich über die Cedern Libanons erhob. Er kennt auch die übertriebene Sorge der Prälaten für das Weltliche, und hat wohl gesehen, wie ein sonst vollkommner Prälate hinsichtlich der leiblichen Bedürfnisse jener Untergebenen mehr als billig sich abkümmerte.

Es schmerzt ihn, daß die Mißachtung des Mönchthums nicht ohne Beispiel ist. Denn, wenn auch viele Sünder die Welt verlassen und die Klöster suchen, so fehlt es doch auch nicht an solchen, die da schwören, daß sie sich nie zum Mönchs-

leben

leben verstehen, daß sie nie ihr Sündenleben aufgeben würden. Er kann nicht läugnen, daß die Mönche an dieser Mißachtung selbst nicht unschuldig sind. Er kennt sie, er kennt ihre Schwäche und ihre Hinneigung zum Weltwesen. Sie übernehmen beschwerliche Beschäftigungen, nur um ausgehen, schwätzen, in größerer Freiheit geschäftig seyn zu können.

Die Geistlichen hat der Ehrgeiz befallen. Sie streben von Stufe zu Stufe, von den niedern Stellen zu dem Subdiaconate, von diesem zum Diaconate und Presbyterate. Selbst seinen Chorherren muß er zurufen: Was soll ich von uns sagen die das Mönchskleid genommen haben, die zu geistlichen Uebungen verpflichtet sind, und gleichsam Pfänder der beständigen göttlichen Liebe empfangen haben. Wir, die wir nichts thun sollten als lesen, singen, beten meditiren, speculiren, contempliren, ruhen und schauen, wie freundlich der Herr ist, wir, die wir Boten von Gott empfangen, so oft wir lesen und meditiren, und aus den verborgenen Tiefen der Schrift neuen Verstand zu Tage fördern, wir, oder doch viele von uns streben nach Ruhm, nicht nach Erbauung, begehren Wissenschaft, nicht Heiligkeit, wollen Gelehrte nicht Heilige seyn.

Am seltensten hat er bei Geistlichen und Mönchen den starken Eifer für das Rechte (zelus rectitudinis) wahrgenommen, der doch Gott am meisten gefalle. Er hat Arme am Geiste gesehen, er hat solche getroffen, die sich in Hoffnung freuten und in Liebe glühten, er hat Enthaltsame und Geduldige gekannt, aber ihnen allen fehlte dieser Eifer. Daß er gefordert werde, konnte keiner abläugnen, aber der eine schützte die Demuth als Grund vor weshalb er ihn nicht übe, der andre fürchtete, durch solchen Eifer die Liebe zu stören. Ja manche unternähmen es sogar zu beweisen, daß der Mangel an diesem Eifer Tugend sey, dagegen andre ihn zu haben glaubten, wenn sie wütheten und sich überredeten, das aus Haß gegen die Fehler zu thun, wozu sie doch nur der Haß gegen die Personen treibe.

So stellt sich Richard gegen die Philosophen seiner Zeit,

so betrachtet er den Zustand der Prälaten, der Geistlichen, der Mönche. Er läßt uns aber auch in seine eigne Stellung, in die Art hineinsehen, wie er sich selbst seiner Aufgabe gegenüber beurtheilt. Und hier ist am bemerkenswerthesten, daß er fühlt und weiß, daß er selbst nicht an dem Ziele angekommen sey, zu dem er andere zu führen sich angelegen seyn ließ. Sehr bedeutsam vergleicht er sich mit Bezeleel, der in das Allerheiligste, das er baute, selbst nicht hinein kam. Er kann von sich nur sagen, daß er begreife und anweise nach gemeinem Gebrauch. Aber den Kampf des Verzagens und des Vertrauens hat er selbst durchgemacht, und er möchte ihn so eindringend beschreiben können, als er gewiß weiß, daß er sein Wesen erfahren hat. Dennoch zieht er sich vor den tiefsten Forschungen mit bescheidnen Ausdrücken zurück. Die Entäusserung des Geistes über die Vernunft vollständig zu erklären überläßt er Gelehrteren, er will sich nicht verwegen, über seine Kräfte, herausnehmen, einen so großen Gegenstand zu besprechen, über welchen die Erfahrung derjenigen uns viel besser unterrichtet, welche zu der Fülle dieser Wissenschaft nicht durch fremden Unterricht, sondern eben durch die eigne Erfahrung geführt worden sind. So verweiset er auch an manchen Stellen auf Geheimnisse, die an diesem Orte weder abgehandelt werden könnten noch dürften, oder er bemerkt, daß die erschöpfende Behandlung eines Gegenstandes an diesem Orte zu weit führen würde. Einmal spricht er doch ein gutes Vertrauen zu sich selbst in heitrer Weise aus. Es ist dieß am Schlusse des ersten Buches von der Contemplation, wo er die folgenden Bücher mit den Worten einleitet: Vielleicht möchte, was wir bis jetzt von der Gnade der Contemplation gesagt haben, Gelehrteren genügen. Weil wir aber Muße haben und zu Müssigen reden, so müssen wir der Trägen halber nicht träge seyn, sondern nach Art der Contemplation von der Contemplation handeln, und dieses wonnevolle Streben und dieses Schauspiel voll Wunder nicht im Vorübergehen betrachten.

Für seinen Styl ist die Bemerkung bezeichnend, daß ihn

der Mangel an Worten zwinge, die Bedeutungen der Worte bald auszudehnen, bald einzuschränken und dem Bedürfnisse nach angemessen damit zu wechseln.

Richards Schriften.

Richards sämmtliche Schriften zerfallen in drei Klassen. Die erste begreift diejenigen Abhandlungen, welche die Contemplation und ihre Vorbedingungen zum Gegenstande haben. Den Mittelpunct dieser Classe bilden die zwei Schriften von der Vorbereitung zur Contemplation, und von der Gnade der Contemplation. Auf beide beziehen sich die Abhandlungen von der Ausrottung des Bösen und der Förderung des Guten; vom Zustande des innern Menschen; von der Belehrung des innern Menschen und der geistigen Uebung. Ein Anhang zu der Schrift von der Gnade der Contemplation faßt die allegorischen Erklärungen der Bundeslade, welche in dieser Schrift ausgeführt sind, in gedrängter Kürze zusammen. Dazu kommen noch die beiden Abhandlungen von den Stufen der Liebe, und von den vier Stufen der heftigen Liebe. Dieß sind die mystischen Schriften Richards.

Die Abhandlungen, welche sich auf die Lehre von der Dreieinigkeit beziehen, bilden die zweite Klasse. Ihren Mittelpunct bilden die sechs Bücher von der Dreieinigkeit, an welche sich die Abhandlung von den drei Personen, die vom fleischgewordenen Worte und die vom Emmanuel zunächst anschließen. Dem Inhalte nach sind mit dieser Klasse verwandt die Abhandlung über die Frage, wie der heilige Geist die Liebe des Vaters und des Sohnes ist; die von der überherrlichen Taufe Christi; die von der Sendung des heiligen Geistes; die über die Vergleichung Christi mit einer Blume, und der Maria mit einem Reis; und die über die Frage, wie Christus zum Zeichen der Völker gesetzt wird.

Die dritte Klasse begreift die exegetischen Arbeiten, welche theils Auslegungen einzelner biblischer Bücher, eines Theiles der Psalmen, des hohen Liedes, des Ezechiel, der Apocalypse,

theils exegetische Abhandlungen über einzelne Gegenstände sind; von dem Unterschiede des Opfers Abrahams und Davids; dann des Opfers Abraham und der Maria; die buchstäbliche Auslegung des Tempels Salomo's; die Lösung von Schwierigkeiten in der Auslegung der Bundeslade; die Chronologie der Könige von Juda und Israel; die Erklärung einiger schwierigen Stellen der heiligen Schrift; und die Entscheidung einiger Zweifel des Apostels.

Ausser diesen drei Klassen finden sich noch einige Abhandlungen, welche keiner derselben angehören, und das Weltende, die Macht zu binden und zu lösen, und den Unterschied der Todsünde und der erläßlichen Sünde behandeln. Dazu kommen noch zwei Osterpredigten, und es ist zu bemerken, daß auch unter den bei der exegetischen Klasse angeführten Schriften sich mehrere Predigten befinden, wie bei der Darlegung des Inhalts derselben sich ergeben wird.

Die mystischen Schriften Richards.

Was wir im Eingange als den Hauptzweck der mystischen Theologen überhaupt bezeichnet haben, das hat Richard in seiner Schrift von der Contemplation und den Abhandlungen, welche sich auf dieselbe beziehen, in großer Folgerichtigkeit geleistet. Wenn man diese Abhandlungen als ein Ganzes betrachtet, so geben sie die Beschreibung der Stufen, welche vom ersten Gewahrwerden des Unterschiedes des Guten und Bösen im Menschen bis zum höchsten Gipfel der Contemplation führen. Die Ueberschriften, die er den einzelnen Abhandlungen gegeben hat, bezeichnen den Gang, den er beobachtet, sehr genau, oder man kann sich denselben wenigstens, wenn man die Abhandlungen als zusammengehörig betrachtet, etwa auf folgende Weise wohl denken. Die erste handelt von der Ausrottung des Bösen und der Förderung des Guten im Allgemeinen, und weiset gleichfalls in allgemeinen Andeutungen schon vorläufig auf das letzte Ziel hin. Um diese allgemeinen Andeutungen der ersten Abhandlung zu erklären, und zu zeigen, wie der Zustand, den

er in derselben geschildert hat, entstehe, spricht er in der zweiten von dem innern Zustande des Menschen, aus welchem eben jene Vorgänge entstehen, und von dessen Kenntniß der Fortschritt zum Ziele abhängt. In der dritten Abhandlung zeigt er dann, wie dieses so beschaffene Innere zu behandeln sey und welche geistigen Uebungen eintreten müssen, um auf dem Wege zum Ziele weiter zu kommen. Dieß führt ihn auf die Vorbereitung zur Contemplation, welche der nothwendige Eingang zu der Schrift von der Contemplation ist, welche in ihrem ersten Buche die Contemplation selbst in vollständiger gedrängter Kürze schildert und dann die einzelnen Puncte in den folgenden vier Büchern ausführlich erläutert. Die Abhandlungen von den Stufen der Liebe, und von den vier Stufen der heftigen Liebe schließen sich dann als einzelne Ausführungen dem Hauptwerke an.

Nach dieser Ansicht von dem Zusammenhang der mystischen Schriften Richards sagt er also seinem Leser zuerst im allgemeinen worauf es vor allem ankömmt, auf Ausrottung des Bösen nemlich und Förderung des Guten, und schon hier leitet er ihn mit allgemeinen Winken durch alle Hauptpuncte des Weges und läßt ihm das Ziel sehen. Dann führt er ihn zurück und zeigt ihm seinen innern Zustand, belehrt ihn über Natur und Gnade, über Freiheit und Nothwendigkeit. Ehe nun aber der so im allgemeinen belehrte Mensch seinen Weg antritt, muß er im voraus wissen was ihm auf diesem Wege begegnen kann, und welche Uebungen seiner warten. Diese Uebungen führen ihn zum Vorhof der Contemplation, und durch diesen zur Contemplation selber, welche dann ihrem ganzen Wesen nach als der Hauptzweck des Werkes ausführlich geschildert wird.

Wir wollen nicht behaupten, daß Richard diese Abhandlungen in der äussern Ausführung als ein Ganzes gedacht hat, denn jede einzelne ist in sich vollkommen abgeschlossen, sondern nur, daß die Ordnung in welcher sie in den Ausgaben gestellt sind, dem Sinne Richards entspricht. Denn in allen diesen Abhandlungen waltet überall die bestimmte Intention vor, den

Leser auf den Weg zum Ziele zu führen. In diesem Sinne sind die drei Abhandlungen der ersten Schrift von der Ausrottung des Bösen und der Förderung des Guten vollständig in sich abgeschlossen und am Ende derselben ruht der Gläubige in dem Frieden der Contemplation. Dasselbe ist von den drei Theilen der zweiten dieser Schriften zu sagen, welche den innern Zustand des Menschen beschreibt, und es versteht sich bei der dritten von selbst. Daß die beiden Schriften über die Vorbereitung zur Contemplation und über die Contemplation selbst von dem Verfasser als zusammengehörig gedacht sind, wird niemand in Abrede stellen.

Wie dieß alles nun im Einzelnen ausgeführt ist, wird die folgende Darlegung zeigen, welche die Hauptgedanken des ganzen Werkes von allem allegorischen Schmucke entkleidet in derselben Ordnung vorträgt, in welcher sie Richard selbst giebt. Da besonders in den ersten Abhandlungen das Meiste Rathschlag und Aufforderung ist, so ist da in der Darlegung häufig die Form des Imperativs angewandt, welche auch der beabsichtigten gedrängten Kürze günstig war.

Von der Ausrottung des Bösen und der Förderung des Guten.

1.

Wenn du auf dich selbst aufmerksam wirst, so findest du Böses und Gutes in dir. Das Böse mußt du als das deinige anerkennen, du kannst es nicht Gott zuschreiben. Das macht dich traurig, und aus dieser Traurigkeit geht das Bekenntniß deiner Schuld hervor, welches dir Reinheit des Gewissens, Ruhe und Heiterkeit gibt. Vor diesem Bekenntniß flieht die Gottlosigkeit; denn diese besteht eben darin, daß man Gott sein Böses zuschreibt. Du findest auch Gutes in dir und bewunderst und preisest die Weisheit, die Macht und die Barmherzigkeit Gottes, die dieses Gute in dich gelegt hat. Je höher deine preisende Bewunderung steigt, desto größer wird deine Sehnsucht und deine Liebe, und in dieser Sehnsucht und Liebe ver-

achtest du die Welt, die du bisher geliebt, und liebst Gott, den du bisher verachtet hast. Deine ganze Liebe und Wonne strömt auf Gott zu. Verachte aber die Welt nicht bloß, verlasse sie auch. Gehe ein in dein Gewissen, durch welches der Weg zu Gott führt. Auf diesem Wege begleitet dich der Schmerz über das verlassene Böse und vielfache Kämpfe. Der Schmerz wird dich vor Rückfall, die Sorge über die bevorstehenden Kämpfe vor Leichtsinn bewahren. Gieb die Sorge um das Gute und Böse dieser Welt auf, weil sie dich auf deinem Wege hindert, und behalte nur die Sorge um das Gute und Böse jener Welt, die dir den Weg frei macht. Nur derjenige hat diese Welt wirklich verlassen, der sich nur um die ewigen Güter und um die ewigen Uebel bekümmert. Verlasse die Welt nicht scheinbar, sondern wirklich, nicht bloß mit dem Leibe, sondern auch mit dem Gemüthe. Jenes ist leicht, dieses schwer. Denn es fordert von dir, daß du die Versuchungen duldest, und alles prüfest, daß du das Vergangene vergessest und nach dem Künftigen dich streckest, daß du in dich eingehest und deiner eignen Schwäche durch Erfahrung gewiß werdest, daß du alle Irrthümer und Fehler und Dunkelheiten durchmachest und dadurch zur höchsten Demuth und zur Verachtung deiner selbst gelangest, daß du endlich Gottes Barmherzigkeit und Gnade anrufest, seine Offenbarungen, Heimsuchungen und Tröstungen erfahrest, nicht auf eigne Kraft vertraueſt, sondern alles von Gottes Huld erwartest, auf ihn deine Hoffnung setzest und seine Süße, Kraft und Weisheit erkennest. Verharre unbeweglich in der einen Sehnsucht nach der Ewigkeit. Dieß wird höchst schwierig durch die Selbstliebe. Wer Hohes von sich denkt, und sich größerer Liebe würdig achtet, weil er reichere Früchte bringt, überschreitet leicht das Maß. Gerade derjenige, welcher wahrhaft groß zu werden anfängt, hat am meisten nöthig sich selbst zu beschränken, und sich gering zu achten. Die Beschränkung der Selbstliebe führt zur Verachtung seiner selbst und zur freiwilligen Demüthigung des Herzens. Beherrsche deine Begierden, liebe die Welt nicht, erfreue dich an Gott; nimm frei-

willige Qual auf dich und hege beständige Reue und Haß gegen die Sünden. Wenn du würdig genug gethan und die Begierde gezähmt hast, dann nimm Trost an und erlange in der Hoffnung der Vergebung die Ruhe der Sicherheit, welche eintritt, wenn die Liebe nicht mehr auf vieles gerichtet ist.

2.

Zu dieser Ruhe gelangst du nicht dadurch, daß du nothwendigen Begierden und natürlichen Affecten oft deine Beistimmung versagst, sondern dadurch, daß du den Grund der Affecten, die affectio änderst, daß du die Sehnsucht auf Ueberhimmlisches richtest gegen deine Gewohnheit auf den freiwilligen Wink einer innigen Liebe. Das wirkt die Gnade der Contemplation, welche göttliche Güter giebt, das leistet die von der himmlischen Weisheit erleuchtete menschliche Intelligenz, welche die Geheimnisse der göttlichen Weisheit durch sich faßt und durch das Gedächtniß bewahrt. Diese Gnade der Contemplation ist auch bei denjenigen, welchen sie verliehen wird, nicht beständig. Bleibe also fortwährend in der Erforschung der heilbringenden Weisheit und erinnere dich ihrer beständig. Je tiefer du den Strom der menschlichen affectio erkennst, desto heftiger wirst du ihn verabscheuen. Und Gott fordert nicht, daß du zur unerforschlichen Tiefe deines Herzens gedrungen seyest, ehe er seine Verheißungen erfüllt und dir hilft. Die Größe unsrer Thorheit, die Unermeßlichkeit unsres Herzenselendes zu erkennen ist zu schwer. Allein schon die anfangende Erforschung deiner Irrthümer läßt dir genug davon sehen, um dich auf den rechten Weg zu führen. Diese Forschung treibe denn so lange, bis du die Liebe des Innern und die Verachtung des Aeussern spürst. Erst glaube die Güter des Herrn im Lande der Lebendigen, liebe sie, ersehne sie; dann erst wird dir die Einsicht und das Schauen von Angesicht zu Angesicht gewährt. Wenn dir aber dieses gewährt ist, dann bedarf es keiner Kasteiung des Leibes mehr. Im neuen Himmel und in der neuen Erde wird uns nicht mehr befohlen, die Welt nicht zu lieben; denn dort sind die Körper schöner, die Ergötzungen herrlicher und mindern die Sehnsucht

des Geistes nicht, sondern alles Aeussere und Innere giebt der geistigen Liebe Nahrung. Die Fluth aller Begehrungen strömt dort ins Wohlgefallen Gottes, und alles ist erlaubt, was gefällt. Hier aber müssen die himmlischen Begierden die Lust des Fleisches vollständig überwinden, und die Seele muß deßhalb oft auch von der Begierde nach dem Nothwendigen abgehalten werden. Es ist unmöglich, daß der Affect vollkommen zum Verlangen nach der Ewigkeit entflammt und der Intellect vollkommen zur Beschauung des Ewigen geschärft werde, wenn die Sorge für das Fleisch nicht auch in erlaubten und sehr nothwendigen Dingen häufig und stark unterdrückt wird. Wenn du die Begierde gezähmt und Gottes Gnade erlangt hast, dann kannst du von der früheren Strenge nachlassen, ja dann unterstützt eine solche Schonung die geistigen Bestrebungen. Nur daß auch hier nichts übertrieben werde. Hier sollen wir erwägen (discutere) und billigen (approbare) um einst auch das Verstehen (intelligere) zu verdienen. Die Sehnsucht, der Affect strebt besser nach dem Uebersinnlichen, als das Forschen, der Intellect. Nicht durch unsre Kraft erzwingen wir den Eingang; wir müssen eingeführt werden. Betrachte sorgfältig, was du in Sehnsucht und That bist, erkenne, was du seyn sollst. Bedenke, daß keiner alles Nützliche thut, was er thun kann, daß keiner alles thun kann, was geschehen soll. Der Demüthige eilt, indem er zunimmt und nimmt zu, indem er eilt, und glaubt doch immer noch nicht angefangen zu haben. Mit der Erkenntniß der Vollkommenheit wächst die Sehnsucht nach ihr, und mit der Liebe steigt die Erkenntniß. Wollen, Können und Sollen ist hier nie beisammen. Aber aus dem Wollen kommt das Können und mit beiden das Sollen. Je mehr du das Gute begehrst, desto leichter thust du es, und je Größeres du thust, desto Größeres sollst du thun. Es ist schwerer die künftige Herrlichkeit und Belohnung, als die Verdienste und das Irdische zu beurtheilen. Aber auch hienieden kann vieles vom ewigen Leben durch Forschung gesucht, durch Denken (ratiocinatio) gefunden, durch Argumentation

construirt werden. Nur wage dich nicht an das, was über Vernunft und Intelligenz hinausgeht. Wenn du die Art und Größe der himmlischen Güter bedenkst, so entsteht in dir das lebhafte Verlangen nach ihnen. Unterscheide Prävidenz und Providenz. Jene ermittelt das Zukünftige, diese das zu Thuende. Es ist leichter, das Rechte zu unterscheiden, als zu dem, was Anstrengung erfordert, zu überreden. Beides muß beisammen seyn. Unterscheide das Gute der Natur (der Schöpfung), das Böse der Gewohnheit (des Verderbens); bilde das Gute aus und bekämpfe das Böse. Die Meditation erforscht das zu Thuende; denn ihr Object ist das Verborgene; die Contemplation bewundert das Klare. Das Verborgene kommt zu Tage, theils durch eigne Meditation, theils durch göttliche Revelation. Wo die Revelation ist, bedarf es der Meditation nicht, wo sie fehlt, fühlt man sich zur Meditation gezwungen. Was du aber über das Sittliche durch die Meditation ermittelt hast, das führe wieder in die Contemplation und stärke den Geist zur Gewißheit und Sehnsucht nach diesem Sittlichen. Die Meditation lehrt was Heilsames zu thun ist; die Contemplation erhält die Wahrheit im Gedächtnisse, und erhöht das Verlangen. Jene unterrichtet, diese festiget.

3.

Gegen Verzagen und Verzweiflung verlaß dich auf die Hülfe der göttlichen Huld. Diese Huld hast du, wenn Gott dich besucht, du verzweifelst, wenn Gott dich versucht. Das Vertrauen auf Gottes Huld, nicht das auf eigne Stärke macht stark. Am guten Tage, wenn du Gefahr läufst, deine Verdienste zu überschätzen, erinnere dich an das, was du nicht warst; am bösen Tage aber gedenke der Zeit, da Gott dich besuchte, und wie die göttlichen Stärkungen dich da in der Furcht, in der Zerknirschung, in der Hoffnung, in der Liebe, in der Wonne, in der Strenge, in der Enthaltung, in der Gedult, in der Umsicht, in der Discretion und in der Contemplation so gemacht haben, wie du eben seyn solltest. Die gründliche Furcht festiget die Menschen in der gründlichen Demuth.

Stolze, selbstgerechte Geister wollen durchaus nicht verachtet erscheinen. Der Geist des Speculirenden wird durch sichtbare Form zur Intelligenz des Intellectiblen erhoben, die Wissenschaft des Sichtbaren wird ihm Leiter zur Erkenntniß des Unsichtbaren. Die Klugheit sucht Ruhe durch Meditation und beschreibt durch Diffinition; die Weisheit findet sie durch Contemplation und ergreift sie durch Erfahrung. Die wahre Klugheit sucht immer den Frieden, den Christus gelehrt hat, um nicht unruhig zu werden und furchtsam; sie findet aber immer sich über Vergangenes zu betrüben, Gegenwärtiges zu bekämpfen, vor künftigem sich zu hüten. Nur suchen kann der Mensch diesen Frieden durch Klugheit und Meditation, finden kann er ihn nur durch Weisheit und durch die Gnade der Contemplation. Erst wenn der Geist durch die reine Intelligenz über sich selbst hinausgeht, ganz in die Klarheit des unkörperlichen Lichtes eintritt, und in demjenigen, was er im Innersten schaut, einen Geschmack innerster Süsse empfindet, aus dem er seine Intelligenz würzt und in Weisheit verwandelt, erst in diesem Aussichgehen des Geistes findet er dann den Frieden, den kein Gedanke, kein Verlangen, kein Eckel und kein Haß stört. Dieser Friede absorbirt allen menschlichen Sinn (sensum) und verwandelt in glücklicher Transfiguration den reineren Theil der Seele in einen göttlichen Habitus. Da hört dann die Wirkung der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft und der niedern Seelenkräfte überhaupt auf. Schlafen, seinen Geist in sich selbst sammeln, die Begierden bezähmen, entsprechen sich; eben so die darüber hinausgehenden Acte, sterben, sich über sich selbst erheben, sich selbst vergessen. Seele und Körper sollen nicht von einander gelöset, sondern Seele und Geist (spiritus) sollen durch das lebendige Wort Gottes (Hebr. IV. 12.) getheilt werden. Da wird wunderbarlich das wesentlich Eine und Untheilbare in sich selbst getheilt. Denn Geist und Seele sind im Menschen nicht verschiedene Wesenheiten, sondern ganz eine und dieselbe Substanz der einfachen Natur. Die Worte Seele und Geist bezeichnen nur die höhere und niedere Kraft (vis)

derselben Wesenheit. Das Seelische bleibt unten, das Geistige fliegt auf. In jener Ruhe hört alle menschliche Bewegung auf; alle Bewegung geht dort von Gott aus, und geht in Gott. Der Geist hat kein Bild mehr nöthig, wo er von Angesicht zu Angesicht und nicht mehr durch einen Spiegel schaut. Der niedere Theil wird zum höchsten Frieden beruhiget, der höhere zur Herrlichkeit und Wonne erhoben. In der Verherrlichung seiner Entzückung erlangt der Geist, wenn auch nur auf kurze Zeit einen unaussprechlichen Grad der Vollkommenheit, kehrt aber von dieser Erhebung in sich selbst zurück und ist im neuen Leben, freut sich angethanenen Unrechts, schämt sich nicht über zugefügte Schmach. Das heißt im neuen Leben, das heißt impassibel seyn.

Vom Zustande des innern Menschen.

1.

Die Begierde führt zum Entschlusse. Der Entschluß ist nicht möglich ohne freien Willen. Der freie Wille beherrscht jede Handlung und jede Begierde. Wenn das Böse schon an der Thüre ist, so ist es doch die Begierde nach dem Bösen; man ist noch Herr darüber. Keine Begierde wird zur That ohne freiwillige Zustimmung. Der freie Wille ist das höchste Gut des Menschen; er hat das Bild der Ewigkeit, ja der göttlichen Majestät; denn er hat, wie Gott, niemanden über sich. Dem Schöpfer ziemt es nicht, ihm Gewalt anzuthun, das Geschöpf kann es nicht. Weder Hölle, noch Himmel, noch Welt können die Zustimmung des freien Willens erzwingen.

Dieser freie Wille ist aber krank, und kann hienieden nicht ganz geheilt werden. Nie wird er durch sich selbst zu einem guten Werke bewegt; er kann nicht einmal Jesum einen Herrn heißen, ausser im heiligen Geiste. Nur der heilige Geist bewegt ihn zum Guten. Frei seyn ist nicht stark seyn; ein Freier kann schwach seyn und ein Gesunder ein Knecht. Der Starke kann vieles thun; der Freie kann, ohne Unrecht zu nichts gezwungen werden. Der Wille ist nicht deßhalb frei, weil er

das Gute oder das Böse thun kann, sondern deshalb, weil er dem Guten oder Bösen beistimmen kann oder nicht. Das Böse thun können ist Schwäche, das Gute thun können, Stärke; keines von beiden ist Freiheit, die nur darin besteht, daß ihre Zustimmung nicht erzwungen und nicht gehemmt werden, und daß sie Gott oder dem Teufel bestimmen kann. Die Kraft konnte durch das Sündigen verloren werden, die Freiheit kann durch keine Sünde und durch keine Strafe verloren gehen oder geringer werden. Die freie vernünftige Zustimmung ist im Menschen das Höchste. Der Mensch ist frei nach dem Bilde, vernünftig nach der Aehnlichkeit Gottes. Vor dem Falle war ihm alles unterworfen. So lange er sich dem Höheren freiwillig unterwarf, leisteten ihm die Niedern den Gehorsam, den er dem Höheren erwies. Jede körperliche und geistige Bewegung gieng von ihm aus. Er verlor diese Macht durch Ungehorsam gegen Gott, und kann sie nur als Geschenk von Gott wieder erhalten. Wirklich stellt Gott in seinen Erwählten diese Herrschaft theilweise und nach und nach wieder her, doch nie in diesem Leben zu dem Frieden und zu der Sicherheit, welche der Mensch vor der Sünde im Paradiese hatte. Vollkommen kann der freie Wille die ursprüngliche Kraft nicht mehr erlangen. Er fängt an zu können, wann und wie viel der Allmächtige will. Was er nicht mehr von Natur kann, das erhält er durch die Gnade. So lange das Fleisch gegen den Geist gelüstet, kann der Mensch vollen Frieden nicht erlangen. Es widersteht da ein Laster dem andern und eine Tugend der andern. Auch im Paradiese vor der Sünde vermochte der Mensch nichts Gutes aus sich selbst, sondern bloß aus dem und gemäß dem, was er empfangen hatte. Einiges vermochte er aus Natur, andres aus Gnaden; da aber auch die Natur aus der Gnade ist, so sind Natur- und Gnadengaben aus der Gnade, die ersten aus der zuvorkommenden, die andern aus der nachfolgenden Gnade. Man nennt aber nur gewöhnlich die letztere Gnade, und die erstere Natur. Der Mensch vermochte vor der Sünde etwas durch sich selbst, heißt, er vermochte etwas durch das natürliche Gute. Jetzt ver-

mag er nichts mehr aus dem natürlichen Guten allein. Vor der Verderbniß vermochte er etwas aus der Natur, d. h. aus der ersten Gnade. Das verlor er durch das Sündigen. Er verlor die Macht, nicht die Freiheit. Denn Gutes können ist wahrhaft können; nicht gezwungen werden können, ist wahrhaft frei seyn. Der Mensch hatte vor der Sünde hinreichende Gnade, nicht um alles Gute zu thun, sondern um alle Schuld zu bezahlen und sich vor allem Bösen zu hüten. Er hatte dieß aus der mitwirkenden Gnade. Diese vollständige Möglichkeit des Könnens hat niemand wiedererlangt, und kann hienieden niemand wiedererlangen. Niemand hat gethan, was er mußte oder nicht gethan, was er nicht sollte. Wiedererlangen kann er die Gnade, und in der wiedererlangten täglich wachsen; die Vollständigkeit der ersten Möglichkeit aber erlangt er nie wieder; höchstens eine vergleichungsweise höhere Gnade, aber nie die vollständige.

Diejenige Gnade, welche der Mensch vor der Sünde empfangen hatte, konnte ihm gerecht nicht entzogen werden. Wenn er sie auch gegen sein Verdienst erlangt hatte, so konnte er sie doch nicht ohne Schuld verlieren. Jetzt aber kann sie ihm jede Stunde gerecht entzogen werden, weil der Mensch nie ohne Schuld gefunden wird. Die einmal verlorne kann er durch sich nicht wiedererlangen und die umsonst wiedererlangte auch nur durch fremden Schutz bewahren. Vor dem Falle hatte er vollständige und beständige Gnade, jetzt keine von beiden. Im künftigen Leben wird sie aber nicht bloß beständig, sondern auch unbeweglich seyn. Sie war vor dem Falle beständig; denn er konnte sie bewahren, unbeweglich war sie nicht, denn er verlor sie. Hienieden wird sie Nachlässigen und Trägen oft angeboten und den eifrigst Strebenden entzogen. Schwäche und Freiheit bleiben, ohne daß eine die andere beeinträchtigt. Die Schwäche mindert die Freiheit nicht, die Freiheit nimmt die Schwäche nicht weg. Der gefangene freie Wille ist nur ein schwacher freier Wille, dem die Kraft des natürlichen Könnens genommen ist. Es ist ein Widerspruch, den Willen des Menschen zugleich

gefangen und frei zu nennen; denn wenn der Wille seine Freiheit auch nur in etwas verloren hätte, so wäre er nicht mehr frei. Aber der Mensch ist nicht nur nicht unfrei, sondern er besitzt eine große, ja die höchste Freiheit. Er unterliegt keinem Zwang; er soll, er kann keinem unterliegen. Es widerstrebt zwar ein Wille dem andern; aber es ist immer ein Wille, der kämpft und ein Wille, der siegt. Gute und Böse haben dieselbe Freiheit. Die Sünde mindert, das Verdienst mehrt sie nicht; aber die Schwäche ist in jedem.

Der Entschluß wird im Geheimen gesucht und aus dem Innersten geschöpft. Denn die Weisheit wird aus dem Verborgenen gezogen. Der Entschluß, der zum Heile führt, ist das Nützlichste und das Verborgenste. Vom Entschlusse kommt die gute Richtung, welche die Tugendwerke zur Hervorbringung des Verdienstes belebt. Die Richtung erhält ihr gut seyn vom Entschlusse. Mit dem Entschlusse ist Schmerz verbunden. Denn wir irren in unserm Urtheil theils in Unterscheidung der Qualität, theils in Prüfung der Quantität, jenes, wenn wir gut böse und böse gut heißen, dieses, wenn wir größeres kleiner und kleineres größer nennen. Wer das Verständniß (intelligentiam) der Wahrheit erlangt hat, der fängt an, Gutes vom Bösen, das Gute vom Besseren, endlich Besseres vom Besten und Schlechteres vom Schlechtesten zu unterscheiden. Er liebt das Liebenswerthe und das Liebensunwerthe liebt er nicht. Er haßt das Bösere und liebt das Bessere im höheren Grade, und hält in der Liebe des Guten und im Hasse des Bösen das rechte Maß. Das Verständniß der Wahrheit nun wird bald gegeben, bald entzogen, und nach der Entziehung durch dieselbe Gnade wie vorher wieder erworben. Der Entschluß wankt oft, wo das Urtheil fest steht; wo der Entschluß dunkel ist, da ist oft die Betrachtung des Urtheils klar und hell. Es ist ein andres, erwägen, was an sich gut und böse ist und sich darüber bedenken, was jedem nützt oder schadet. Was erlaubt und nicht erlaubt ist ist leichter zu beurtheilen, als wählen, was frommt. Jenes gehört der Unterscheidung und dem Urtheile,

dieſes der Ueberlegung und dem Entſchluſſe. Was einmal durch die Unterſcheidung des Urtheils der ſtrebenden Erkenntniß eingeprägt iſt, das muß dann auch der Affection eingeprägt werden, und was aus der Ueberlegung des Entſchluſſes in der Kenntniß vorgebildet iſt, das muß im Werke, in der That, nach derſelben Regel der Klugheit umgebildet werden. Beim Entſchluß kommt es auf den genauen Unterſchied nicht ſo ſehr an, weil alles Böſe gleich zu meiden iſt.

Zum Gutes thun haben wir in dieſem Leben nie zureichende Gnade, und können alſo auch nicht zureichende Gnade für die Unterſcheidung des Wahren haben. Das Niedrigſte iſt die Nothwendigkeit, das Höchſte die Macht. Das Gute iſt ein Gut (commodum), nicht ein Verdienſt; das Verdienſt aber gehört zur Geſundheit, nicht zur Krankheit. Es giebt ein Gutes zum Verdienſt, ein Gutes zur Schuld, und ein Gutes weder zum Verdienſt noch zur Schuld. Das zur Schuld heißt richtiger Böſes, das weder zum Verdienſt noch zur Schuld richtiger Gut (commodum); ſolche Güter hat der Menſch viele, nicht nur in Freiheit, ſondern auch in Macht, ſo wie er viel von dem zur Schuld nicht bloß im Willen, ſondern auch in der Nothwendigkeit hat. Von dem zum Verdienſt aber hat er nichts im freien Willen auſſer durch göttlichen Beiſtand. Das in Macht iſt dasjenige, was nach freiem Willen gethan und unterlaſſen werden kann, das in Freiheit dasjenige, wozu wir durch fremde Kraft nicht gezwungen werden können, das im Willen, was man thun möchte, wenn man es auch nicht kann, und das in der Nothwendigkeit dem man, auch wenn man wollte, nicht widerſtehen kann.

Die vier Hauptaffectionen ſind Liebe, Haß, Freude, Schmerz. Aus dieſen nehmen alle Sehnſuchten, Willen, Wünſche und Affectionen ihren Urſprung. Es wird eine Zeit kommen, wo kein Gedanke ſich mehr in ſeiner Prüfung täuſcht, wo keine Affection mehr die Zügel der Sehnſucht verliert, eine Vollſtändigkeit der Kenntniß und eine Vollkommenheit der Tu-

gend, welche wir durch kein Denken erreichen, durch kein Streben des Geistes bewahren können.

Zuerst muß der Entschluß gesucht, aus ihm der Wille gebessert, und die Seele durch Tugendübung zur Sehnsucht nach dem Himmlischen entzündet werden. Wenn diese Sehnsucht vorhanden ist, müssen sich die Sinne auch vom Erlaubten enthalten, um die Begierde nach dem Unerlaubten mäßigen oder, wenn das möglich ist, vertilgen zu können. In diesem Leben können wir mehr durch Denken von der Fülle der Vollkommenheit erreichen, als diese der vollen Affection einprägen, oder durch die That erfüllen. Niemand kann alles, was er weiß, daß er soll und daß ihm ziemt. Zur Zeit der Vergeltung aber wird nichts Größeres im Entschlusse als in der Sehnsucht, nichts Geringeres in der Affection als im Denken, Kenntniß und Leben werden dann gleich vollkommen seyn. Keine Beurtheilung wird sich dann auch nur im geringsten irren, keine Affection irgendwie sich entzügeln.

2.

Auch dasjenige, was wir wider Willen dulten, und dem keine Klugheit und kein Streben widerstehen kann, ist mehr der Natur eingeboren, als von aussen verhängt. Ein andres ist, das Böse im bloßen Denken, (auch vom Anfang) zu spüren, und ein andres, es aus freiwilliger Neigung und mit Ueberlegung zu begehen. Jenes entsteht von innen, dieses wird von aussenher verhängt. Vitium ist die Schwäche der natürlichen Verderbniß selbst, die Begierde nach dem Bösen, welche der Zustimmung voranzugehen oder sie hervorzurufen pflegt; peccatum ist eine freiwillige Handlung des eignen Strebens, die Zustimmung zum Bösen, welche oft der Begierde folgt oder sie begleitet. Ein andres ist, die böse Bewegung im Herzen spüren und ein andres, ihr beistimmen. Das vitium der Sinne des Herzens wird der Ursprung der Irrthümer; das vitium der Affecten wird die Wurzel der Bosheit.

Es giebt Schwachheitssünden, (die gegen den Vater, weil diesem vorzugsweise die Macht zugeschrieben wird) Irrthums-

sünden (gegen den Sohn, weil diesem die Weisheit) und Bosheitssünden (gegen den h. Geist, weil diesem die Güte). Diese letzteren werden nicht vergeben. Diejenigen, welche über freiwillige Sünden in diesem Leben Buße thun, erhalten wunderbarer Weise Vergebung, ohne Vergebung, nemlich volle Erlassung der begangenen Verbrechen ohne irgend eine Erlassung der gebührenden Genugthuung. Gewohnheitssünde ist ein zur Gewohnheit gewordenes Böse der That.

3.

Die Heilmittel der Sünde sind Gebote, Drohungen und Verheißungen. Die Gebote sind Befehle, Verbote und Ermahnungen; die Drohungen drohen Bestrafung, Verwerfung, Verdammniß; die Verheißungen verheißen Verzeihung, Gnade, Herrlichkeit.

Von der Belehrung des innern Menschen und der geistigen Uebung.

1.

Es begiebt sich, daß Tugendhafte fallen, durch verschiedene Stufen aufs tiefste sinken, dann aber durch die heimsuchende Gnade wieder zu dem früheren oder zu einem höheren Zustande sowohl im thätigen als im contemplativen Leben geführt werden. Die Gnade der Contemplation wird zuweilen von Gott gegeben, zuweilen entzogen, endlich vielfach wieder hergestellt. Nach vielfachem Sturze kehrt der menschliche Geist von der göttlichen Inspiration getroffen, belehrt und demüthig zur Gerechtigkeit zurück. Die Gnade des contemplativen Lebens entfällt leichter als die Gnade des activen, und wird viel schwerer wieder erlangt. Oft geschieht es, daß, während der menschliche Geist die Feinheit oder Strenge der göttlichen Gerichte contemplirt, diese Betrachtung ihn innerlichst mit Furcht erfüllt. Der unbelehrte Geist, der noch alles mehr aus sich, als aus der göttlichen Gnade nimmt, fällt leicht in diese Furcht. Wenn dieser anmassende Geist sieht, wie hoch es die menschliche Tugend übersteige, den göttlichen Wohlthaten zu entsprechen, so bringt

ihn die Betrachtung der göttlichen Strenge leicht zur Verzweiflung. Da entfällt ihm dann die Gnade der Contemplation zu seinem eignen Besten, weil er sonst ganz verzweifeln würde. Um dieser Gefahr zu entgehen, ist es nöthig, die feinsten Schärfen der Gedanken von allen Seiten sammeln und nach freier Wahl durch das Streben jeder Intention fixiren zu können; und das ist nicht möglich, ohne daß man die Abschweifung der Forschungen im Innersten beseitigt oder zur Erforschung des Höheren entzündet. Das Leben des Geistes ist die gute Intention. Wenn diese sich verschlechtert, stirbt der Mensch auch unter guten Werken. Der innere Mensch vermag nichts Gutes ohne die göttliche Gnade, der äussere nichts ohne die Seele. Oft fühlen wir das innerlich und stützen uns doch zu gleicher Zeit auf unser eignes Streben, so, als ob wir von der mitwirkenden Gnade gar nichts wüßten. Oft sprechen wir vom Lobe der göttlichen Gnade zu dem Nächsten, und rühmen uns in uns selbst über die Feinheit unsrer Rede. Alles was wir leisten der göttlichen Gnade zuschreiben, das gehört zum ewigen Leben. Das Himmelreich ist in uns; wir können in dasselbe erhoben werden, wenn wir vollkommen wollen. Es hat unzählige Einwohner. Je mehr es einer erweitert, je treuer er es verwaltet, je strenger er es regiert, je klüger er es ordnet, desto größer, desto mächtiger wird er. Dazu führt die Armuth des Geistes leichter, als der Reichthum des Verstandes. Was wir nicht zu erforschen vermögen, das lehren uns göttliche Offenbarungen und Eingebungen. Was uns zum Nutzen oder Schaden begegnet, das hängt vom Verdienst oder vom Fehler des freien Willens ab. Der beunruhigte Geist erkennt zuweilen das Gericht des Allmächtigen und beruhigt sich dabei; zuweilen will er, daß nur der Wille Gottes an ihm geschehe, wenn er ihn auch nicht ganz versteht, zuweilen kann er sich bei dem Willen Gottes nicht beruhigen, auch wenn er ihn ganz verstünde. In diesem Falle untersuche Handlung und Intention, jene, ob sie gerecht und nützlich, diese, ob sie fromm sey, überdenke die Fügung Gottes, ob sie dir zum Nutzen oder zur

Strafe bestimmt ist. Denn sie kann deine Belehrung, deine Besserung, deine Strafe, deine Verdammung zum Ziele haben. Diese Untersuchung veranlaßt heilsame Furcht, Demuth, Andacht, Flehen. Viele nehmen nicht dann, wenn sie heftig bewegt sind, ihre Zuflucht zu Vernunft und Unterscheidung oder zu Gebet und Andacht, sondern erst, wenn die Bewegung aufhört. Flüchte du aber in solchen Fällen zu Gebet und Andacht, und, weil wir oft im Drange der Noth nicht andächtig beten können, bete zur Zeit der göttlichen Heimsuchung und deiner Zerknirschung, daß Gott dir verleihe, zur Zeit der Noth beten zu können. Die Andacht erdenkt oft fromm und gedeihlich über die Huld des Herrn, was das menschliche Streben durch keinen Scharfsinn erreichen kann, nemlich wie gerecht wir Großes von Gottes Huld erwarten können, wenn wir unsern Hochmuth aus Liebe zu ihm und mit seiner Hülfe besiegen. Unentbehrlich für die Andacht sind Umsicht, Unterscheidung, Ueberlegung, durch welche wir unser Leben betrachten, beurtheilen und Beschlüsse über dasselbe für die Zukunft fassen. Im Streben des Betens und Meditirens ist eine sehr große Anstrengung, welche schweifenden Geistern fast unerträglich ist. In der Contemplation dagegen ist eine wundervolle und fast sonderbare Wonne. Die Erleuchtung der Wahrheit wird nur schwach und theilweise gesehen, wenn wir zwar selbst einsehen (intelligimus) was wir von einem göttlichen Geheimnisse halten sollen, aber es andern noch nicht vortragen und beweisen können. Wenn du das Licht der offenbarenden Gnade empfängst, danke Gott, schreib' es nicht deinem Verdienste zu, und lobe ihn im Aufgang dieses Lichtes. Die Andacht bekennt das Verbrechen, bittet um Erbarmen, preiset den Erbarmer. Sie fragt nach den Rathschlägen der Billigkeit. Durch häufige Forschung und durch Prüfung der Gerechtigkeit erkennen wir das Rechte, das göttlicherweis als recht erkannte prägen wir uns durch den Eifer für das Rechte fester ein. Gutes geschieht, wenn ein gutes Werk aus guter Intention hervor und in angemessener Weise fortgeht. Wenn wir die Enthüllung des Verborgenen zu jeder Zeit öffent-

lich vortragen können, dann haben wir die Wissenschaft und die Entwicklung der göttlichen Geheimnisse in unsrer Macht. Einige erhalten im Gebete, andre in der Meditation, andre im Sprechen die göttliche Offenbarung und erkennen alles Hohe und Tiefe aus göttlicher Eingebung. Einige können nur nach der innigsten Zerknirschung und Reinigung zur Contemplirung des Höheren aufsteigen; andern fließen in ihrer Meditation göttliche Offenbarungen reichlich zu; ja einige können ohne vorgängige Meditation weder feines durchdringen noch fein sprechen. Einige aber haben solche Erudition, daß sie zu jeder Stunde von allen Feinen fein sprechen können. Manchen wird unter dem Sprechen vieles von demjenigen, was sie früher nicht wußten, geoffenbart. Das alles sind Früchte der Andacht, deren höchsten Gipfel derjenige erreicht, welcher, was ihm Uebels auch gegen sein Verdienst widerfährt, seinem Verdienste zuschreibt. Die Gnade wird einigen in ihren Anfängen gegeben und entzogen, damit sie aus Erfahrung lernen, was sie aufs eifrigste begehren sollen. Wenn du fühlst, daß du diese Gnade verloren hast, so beachte deine Gedanken. Sind diese eitel, so ist es natürlich, daß dir das Tiefere entzogen wird. Nur so lange du Hohes und Künftiges denkst, wird dir die Gnade. Wer die Gnade verloren hat, erneure die Andacht, die mehr hilft als Forschung, wenn diese nicht auf seine Fehler gerichtet ist. Vielleicht erlangen wir auch das umsonst und aus Gnaden, was wir durch das Verdienst der Andacht erwerben. Denn auch die Andacht ist eine Gnadengabe. Die Einsicht der Wahrheit ist für uns, der Vortrag derselben für andere. Durch beide wird der freie Wille unterstützt. Die Andacht wird zur Wahrheit erleuchtet, damit der freie Wille wisse, in was er sich üben solle, was er zu wählen und zu meiden habe.

Betrachte Schuld, Gnade und Strafe. Die Schuld ist Erbschuld und Thatschuld; die Gnade ist rechtfertigende, befestigende und verherrlichende; die Strafe ist Verderbniß und Verdammniß. Dem Auge des Speculirenden wird die Häßlichkeit, die Schwäche und das Unglück seines Geistes offenbart,

um seine Unverschämtheit, seinen Stolz, seine Härte zu vernichten. Nicht plötzlich, denn das ist unmöglich, aber nach und nach lege das Vertrauen auf dich ab und gelange zur rechten Demuth. Das ist die unerschütterliche Grundlage der vollkommenen Liebe. Der Mensch fällt oft vom höchsten Gipfel in die tiefste Tiefe, indem erst die Liebe nachläßt, dann gute Werke aus Ueberlegung gethan werden, dann menschlicher Gunst willen, dann Bitterkeit, Zorn und Grausamkeit eintritt, wenn diese Gunst nachläßt, und endlich gänzliche Unfähigkeit, Uebel zu ertragen. Von der Andacht gelangt man zur Unterscheidung, von dieser zur Verstellung, dann zum Unwillen, endlich zur Ausgelassenheit, zur Anmassung, zur Prahlerei, zur Hartnäckigkeit, zur Wildheit und Ungeduld. Bei großer Gnade werden wir oft stolz gegen Gott, und Gott straft uns doch nicht gleich, sondern ermahnt uns erst innerlich durch Offenbarung und äusserlich durch ermahnende Menschen. Der Mensch hat die Gnade verlassen, sie aber ihn noch nicht. In der äussersten Verderbniß wird er in sich gespalten und zerrissen. Zuweilen erhebt ihn dann Gott aus der Tiefe der Bosheit zum höchsten Gipfel der Liebe, indem die göttliche Barmherzigkeit eben die tiefe Versunkenheit des Menschen benützt, um die Zerknirschung in ihm zu wecken. Die Furcht vernichtet die Anmassung, und es entstehet das ewige Reich, die Liebe. Gott zeigt dem Menschen seinen Sturz vorher. Wenn er darauf achtet, ist es nicht zu spät mit der Vorsicht. Aber unbeständige und indiscrete Demüthigung ist tadelnswerth, weil sie nur aus der Furcht vor der nahen Gefahr kommt und oft wieder in den ausschweifendsten Hochmuth ausbricht. Auch deiner Andacht und deines Gebetes rühme dich nicht, mache sie nicht zu deinen Götzen. In der Uebung jeder Tugend verdamme das geschehene Böse, erkenne das zu thuende Gute, folge dem gefundenen Rathe, und unterscheide im Gutesthun genau das nachstellende Böse. Thue das Gute zu dessen Entschluß du durch Ueberlegung gelangt bist, schreite immer zum Besseren vor, und rufe Gottes Beistand an. Erkenntniß ohne Uebung hilft nichts. Was der

Intelligenz zur Erleuchtung dient, verdirbt oft die Sehnsucht. Viele, die sich mitten unter den Herrlichkeiten der göttlichen Offenbarungen befinden, stolziren bei sich selbst und denken darauf, wie sie auch andern bekannt werden können. Führe die Andacht so weit, daß keine Beschäftigung ihre Thätigkeit unterbrechen kann. Die Andacht ist die vorzüglichste Pflicht. Wer ihre Kraft erfahren hat, strebt eifrigst in ihr fortzuschreiten, und gelangt zu ihrem höchsten Puncte, wo keine heftige Affection keine Sorge, keine Einflüsterung sie zu zerstreuen vermag. Alles was die Seele im Denken berührt, wecke die Andacht des Geistes, und auch in den täglichen Bedürfnissen des Lebens thue nichts ohne Bedacht. Jeder Zustimmung des freien Willens komme die Andacht eifrig zuvor, befestige sie durch Gebet und bitte gegen jede Einflüsterung Gott um Schutz vor Versuchung.

2.

Ein ruhiges Gewissen entsteht durch angemessene Genugthuung für vergangenes Böse, und durch vorsichtige Vermeidung des gegenwärtigen. Von Tage zu Tage erneuere sich dein Sinn; unter den großen Werken, die du thust und gerne thust, denke an die größeren, die du thun willst. Es giebt eine Entäusserung des Geistes, durch welche die Erinnerung an alles Aeussere ganz und gar beseitigt wird, du gelangst dazu, wenn du mit dem Geiste in das Geheimniß der göttlichen Contemplation gehst. Eine solche Entäusserung schreckt und besänftigt, betrübt und erfreut. Es erfreut die Contemplation der ewigen Freuden, es erschreckt die Speculation der göttlichen Gerichte, dieß letzte nicht im Augenblick des Schauens selbst, sondern nachher in der Reflexion darüber. Durch eine andere Gnade erkennst du die göttlichen Gerichte, und unterscheidest durch eine andre die eigenen Verdienste, das erste durch Contempliren, das andre durch Meditiren. Oft bringt der Geist im klugen Nichtwissen aus dem Lichte der Contemplation das mit, was er nachher durch die Meditation findet und vollständiger erkennt. Weltliche Studien lege ab; wende dich zur Er-

forschung des Geistigen, übertrage die scharfen Forschungen der Klugheit und der weltlichen Philosophie vom Weltlichen aufs Geistige, hüte dich vor aller Abschweifung im Denken, und beharre in der Erforschung göttlicher Geheimnisse. Die Tiefen der Geheimnisse aber ohne die Belehrung des heiligen Geistes erforschen wollen, ist eitel. Nach der Contemplation rufen wir das was wir in ihr geschaut haben, ins Gedächtniß, bedenken es meditirend, und suchen durch Vergleichung uns bekannter Dinge die Lösung. Aber menschliche Weisheit reicht zur Erforschung göttlicher Geheimnisse nicht hin. Die heilige Schrift kann nicht ausgelegt werden ohne die belehrende Leitung dessen, der sie eingegeben hat. Die Andacht enthüllt die Geheimnisse besser als die Forschung; die wahre Andacht soll alles erwägen, um alles beurtheilen zu können. Von diesem Geiste kommt alle unsre Rechtfertigung und Genugthuung. Der Geist erforscht dasselbe was die weltliche Philosophie und die fleischliche Klugheit. Die wahre Andacht zieht Gutes und Böses in Betrachtung, um alles zu beurtheilen. Darin ist die Andacht der weltlichen Wissenschaft gleich, in der Richtung (Intention) sind sie verschieden, die Andacht offenbart das Verborgene indem du dich selbst prüfest, deine Mängel erkennst und einsiehst, daß du ohne Gottes Hülfe nichts vermagst. Die wahre Andacht macht uns zu Söhnen Gottes und vereinigt die menschliche Seele mit Gott. Einigen wird besonders zur Zeit des Gebetes der intellectuale Sinn geöffnet, weil durch die innige Zerknirschung die Seele gewaschen und gereinigt wird. Wer sich der Offenbarungen überhebt, fällt; aus diesem Falle kann er sich wieder erheben, und dieß kann sich oft wiederholen. Auf die höchste Andacht die höchste Sorge wenden ist nützlich. Eine wahre und vollkommene Andacht aber ist diejenige nicht, welche dem Zeugnisse der Wahrheit nicht glauben kann. Kann sie glauben, so kann sie bittend und glaubend erlangen. Der höchsten Andacht ist kein Geheimniß unmöglich, wenn es durch den Glauben erlangt werden kann. Es ist etwas anders, die Substanzen der Dinge in ihren Arten und Gattungen zu sehen, und ein andres

die einzelnen Dinge in ihren Individuen zu sehen. Dieß letzte gehört dem Sinn oder der Einbildungskraft, das erste der Vernunft an. Wenn der Geist zu einer allgemeinen Betrachtung der Dinge entrückt wird, und von Gott zum Schauen der Schönheit des All erhoben, so wird er wunderbar erquickt, und sieht oft im göttlichen Lichte, wie viel und welcher Art der Dinge Arten seyn müssen und daß nichts von allem fehlen darf, was zur Schönheit der Welt gehört. Er sieht Gute und Böse, Bessere und Beste. Er sieht, daß einige böse sind und bleiben müssen und andre sich bekehren, daß einige gut sind und bleiben und andre abfallen. Ein Geist, der später fällt hat oft große Gnade und eben in dieser Größe der Gnade ist etwas, das Ursache des Falles wird. Gehe in der Forschung nicht zu hoch. Der Forscher der Majestät wird von der Herrlichkeit erdrückt. Der höhere Christ hat Tugend, Feinheit des Denkens und Intention; Thun, Dulten und Beschauung. Der Geist, der später fallen soll, hat oft ein großes Ansehen. Der Nähere verehrt den höheren Christen wegen der Aehnlichkeit mit ihm, der Fernere wegen der Verschiedenheit von ihm. Ihm selbst aber ist die Erfahrung der eignen Tugend weder im Kleinsten noch im Größten verborgen. Auch die Fülle des Wissens wird Ursache des Falles. Der höhere Christ hat beredte Worte, gelehrten Sinn, vielfachen Intellect. Durch den Geist des Rathes, der dem Geiste (menti) vorsteht, und durch die Gnade der Discretion kann er alle Versuchten, alle Angefochtenen mit heilsamen Rathe unterrichten, und mit milder Ermahnung aufrichten, alle heiligen Sehnsuchten nähren, und seine Seele zu allen guten Werken entzünden, und durch eigne Meditationen und geistige Schauungen wissen so oft und so viel er will. Aber es ist etwas andres Unmögliches zu suchen, wenn es vielleicht auch nützlich ist, und etwas andres neugierig nach Unnützem zu forschen, wenn das auch möglich ist.

Ein Geist der späterhin fallen soll übt oft auch strengste Zucht gegen andre und gegen sich selbst. Es ist unsre Pflicht fleischliche Affectionen durch strenge Zucht zu hemmen, unsre

Gedanken in Umsicht der Sitten zu beschäftigen, durch geistige Meditationen unsre Sinne in guten Sehnsuchten zu nähren. Die Uebung der Tugenden führt den Menschen durch viele Erfahrungen zur Vollkommenheit der Discretion und Wissenschaft. Denn was die Forschung nicht vermag, das giebt die Erfahrung, und diejenige Wissenschaft, welche nicht von der Erfahrung bestätigt wird, ist klein und gering. Auch die Uebel, die wir dulten, unterrichten uns zur Discretion, die Versuchungen machen uns klüger. Erhebe dich zum Himmlischen und denke dann wieder an deine Sitten und Werke. Auf jeder Tugendhöhe aber fürchte den Sittenfall. Auch der kann fallen, der Stärke hat, und Tiefe der Erhabenheit, und Größe der Auctorität, und Wohlredenheit, und Gelehrsamkeit, und Doctrin der Erbauung, und strenge Zucht und fürsichtige Umsicht. Der Mensch sinkt, wenn die Kraft der Standhaftigkeit allmählig durch die Versuchungen geschwächt und endlich ganz aufgehoben wird. Zuerst wird ihm die Kraft der Seele entzogen, dann die Fähigkeit und Gelegenheit, Gutes zu thun, dann die Gnade gut zu sprechen, endlich die Gnade gut zu intelligiren. Nach seinem Falle wird der Geist von andern verachtet und in sich selbst aufgelöset; aber die göttliche Barmherzigkeit bewahrt die Gefallenen oft zur Reue auf und erwartet sie zur Besserung. Nach dem Falle also habe den Vorsatz der Buße, und hoffe die Frucht der Buße von Gottes Huld. Denn auch der ganz verhärtete Sinn wird oft noch von Gott zur Vergebung aufbewahrt. Den hartnäckigen Widerspruch und die kecke Widerspenstigkeit zwingt Gott durch innere Eingebung und durch Zerknirschung des Herzens. Wenn der Mensch sich in Sitten verschlechtert, so führt ihn das zu Irrthum und Trug. Feine und kaum merkbare Einflüsterungen des Teufels führen ihn in Irrthum. Die Verschlechterung des Willens macht die Augen schwach und daraus folgt dann Trug, Gewaltthat und Raub. Und doch wird auch derjenige, der sich aller Grausamkeit zügellos überlassen hat, noch zur Buße aufgespart. Der Fall geht stufenweise, von Verhärtung gegen den Nächsten zum Mangel

am Mitleid, und zur Freude am Unglück des Andern. Der Fall von einigen aber wirkt in den andern Demuth, und hält sie bei dem Gedanken fest, daß Gott alles in ihnen wirken müsse. Einige lernen aus dem eignen, andre aus dem fremden Falle, daß sie ihren Kräften nichts zuschreiben dürfen. Der Verlust der mitwirkenden Gnade bringt zum Falle. Schreibe dir das Böse, Gott allein das Gute zu. Der Grad der Größe entspricht dem Grade der Demuth. Demüthig ist, wer sich bei sich selbst wahrhaft verachtet, demüthiger, der auch von andern verachtet zu werden nicht scheut, am demüthigsten, wer die Verachtung sogar wünscht. Es ist etwas andres die göttlichen Gerichte durch Contemplation zu schauen, und etwas andres, ihren Grund erwägen. Das letztere geht immer darauf zu erfahren, warum gerade dieser oder jener einzelne fällt, und wie dieß mit der Gerechtigkeit Gottes besteht. Was unser Nachdenken nicht erreicht, das giebt uns die Andacht. Der Geist sucht auf vielfache Weise was über seine Intelligenz ist, beharrt im Suchen, erliegt im Beharren, und verzagt im Erliegen; er glaubt was er hört, wendet sich zum Gebete und verzagt nicht daran, daß er durch wahre und innige Andacht das erlangen könne, was er durch Forschung nicht vermochte. Das wirkt der h. Geist. Wir erlangen, was wir bitten, wenn wir mit Glauben und aus wahrer Andacht das suchen, was uns ohne Gefahr nicht unbekannt bleiben darf. Der durch lange Betrachtung seiner Schwäche gedemüthigte Geist wird oft von Gott zu höherer Intelligenz erleuchtet. Die wahre Andacht geht in sich zurück, vergißt das Aeussere und bedenkt das Innere, wenn sie für ihr eignes oder für andrer Wohl sorgt. Zuweilen betrachten wir das was über uns ist, und zuweilen das in uns ist. Vor den Augen des Contemplirenden taucht das Licht der revelirenden Gnade auf, und wendet ihn zu seiner Bewunderung, und entzückt oft ausser sich selbst durch Aussichgehen des Geistes. Die wahre Andacht forsche, wie feurig, wie häufig, wie demüthig flehend sie sey. Oft sieht sie den ganzen, gegenwärtigen und künftigen Zustand des Menschen. Hochmuth ist

immer der gefährlichste Feind, seine Erkenntniß das Beste. Almosen mit einfacher Intention vermag viel. Die Barmherzigkeit, die du von Gott verlangst, erweise Niedrigeren. Es giebt leibliches und geistiges Almosen. Das beste Almosen ist, die Unruhigen strafen, die Kleinmüthigen trösten, und gegen alle geduldig seyn. Gottes Langmuth erwartet barmherzig unsre Besserung, der verkehrte Geist mißbraucht Gottes Gedult. Diese Mißbrauchenden aber fallen plötzlich. Während des Rühmens beißt sie ihr Gewissen, sie werden bestürzt, schaudern und verzweifeln. Man erkennt denselben Urtheilsspruch Gottes vorher durch die Contemplation, man wird darauf geführt durch die Furcht und die Verzweiflung bestätigt ihn. Derselbe Ausspruch der göttlichen Strenge wird wiederholt an uns gebracht. Niemand kann ohne göttliche Hülfe seinen Leidenschaften oder bösen Einflüsterungen widerstehen. Wenn die Gnade entzogen wird, weicht man den Versuchungen. Man fällt von höchster Höhe ins Tiefste. Man erhebt sich wieder aus dem Tiefsten, und die Entfernung von irdischen Gedanken, die Erhebung zu himmlischen giebt den Sinn der Discretion wieder. Der sich selbst unmäßig pries, verherrlicht nun Gott allein, den lebendigen, mächtigen, unveränderlichen, dessen Wille Billigkeit ist. Wer sich selbst rühmt fällt, wer Gott verherrlicht, erhebt sich wieder. Der Mensch kömmt zu sich, wenn er das Auge der Discretion zur Betrachtung seiner selbst ruft, und wenn ihn Gott zur Betrachtung und Erkenntniß seiner Verdienste erleuchtet. Aus der Erkenntniß Gottes schreitet die Seele zur Erkenntniß ihrer selbst; hinwiederum aus der reichen Erkenntniß ihrer selbst wächst sie zur Erkenntniß Gottes. Durch die Discretion des Urtheils, durch Umsicht, wird die Zucht der Sitten gebessert. Der freie Wille erhält von Gott die Herrschaft, wenn er die bösen Regungen des Herzens vom Bösen abhalten kann. Diese Herrschaft wird ehrenvoll, wenn er die guten Regungen im Guten üben kann und herrlich, wenn das Gute wohl geordnet wird. Das Beste im Menschen sind gute Intentionen; discrete Ueberlegungen sollen die Herrschaft in ihm führen. Forsche fleißig

wie gut du warst, und überlege, wie du es wieder werden kannst. Die Demuth stärkt den Menschen im Guten und macht ihn beharrlich. Durch den Fall lernt er Demuth und nach seiner Wiederherstellung kommt zu seinen übrigen Tugenden auch die der Demuth und der Beharrung, zur helfenden Gnade die festigende. Hast du eine Wohlthat von Gott empfangen, so lobe ihn, um zu verdienen, daß du zu Höheren fortschreitest, und wenn du das Höhere erlangt hast, so lobe ihn noch, damit du verdienest zu beharren; lobe und verherrliche ihn, damit dir gegeben werde, dasjenige dessen Einsicht dir durch die revelirende Gnade gegeben ist, durch die aspirirende Gnade zu erfüllen. Gottes Werke sind seine Wege durch die er zu uns kommt und sich unserm Verständniß naht.

3.

Die Veränderlichkeit und Unbeständigkeit des menschlichen Geistes ist dreifach, einmal des Vorsatzes, den einer bei sich selbst beschließt, dann des Versprechens in Bezug auf den Nächsten, endlich des Gelübdes in Beziehung auf Gott. Das Versprechen des Unmöglichen und des Nutzlosen ist thöricht; aber man darf auch ein solches Versprechen nicht brechen, sondern muß durch diejenigen, welche die Macht zu binden und zu lösen haben, davon absolvirt werden. Ein ungetreues (infidelis) Versprechen ist dasjenige, welchem Reue folgt oder welches eine Doppelsinnigkeit des Herzens begleitet. Gutes soll man gut geloben und das gute Gelübde vollständig lösen. Die Veränderlichkeit des Vorsatzes hat Unbeständigkeit der Seele, die des Versprechens Aergerniß des Nächsten, die des Gelübdes Verachtung und Beleidigung Gottes in ihrem Gefolge. Es finden sich im Menschen Versuchungen, einander entgegenstehende Affecte der Seele, Begierde und Zorn, auch Zorn über sich selbst wegen der Herrschaft der Begierden, und Kampf des Vertrauens und des Verzagens. Aus der Unbeständigkeit des Geistes geht ein großer Kampf der Versuchung hervor. Denn nach der Versuchung steigen unvernünftige, thierische Begierden im Menschen auf. Dieses thierische Leben ist vierfach; einmal scheinbar Gutes

üben, ohne Maß und Discretion, dann Böses üben, furchtsam und insgeheim, ferner Gutes üben, heuchlerisch und ohne gute Intention, endlich Böses üben offen und ohne Schaam; eitle Gerechtigkeit, ungezügelte Bosheit, heuchlerische Gerechtigkeit, zügellose Bosheit; Insolenz, Neidigkeit, Trug, Unverschämtheit.

Insolenz ist, wenn man Ungewöhnliches ohne Grund von sich denkt. Sie erhebt sich zuweilen über das Gewöhnliche, hält sich zuweilen unter dem Gewöhnlichen, stellt sich zuweilen dem Gewöhnlichen entgegen. Sie übertreibt z. B. Fasten, Wachen u. dgl. Observanzen, bedenkt weder das leibliche Wohl, noch den Tod der Seele, der in der Verachtung des schuldigen Gehorsams liegt. Sie nimmt sich heraus, sowohl im activen als im contemplativen Leben alle zu übertreffen. Aber diese Insolenten verlieren erst die Gnade des contemplativen und dann auch des activen Lebens. Der Insolente läßt sich leicht zum Murren gegen Gott verleiten, und wenn er fällt zu Neide gegen andre. Die Neidigkeit (invidentia) ist ein häufiger Neid (invidia), welcher die Seele nicht ruhen läßt. Neid ist Haß fremden Glückes, eine lichtscheue Bosheit. Doch hat der Neidische noch einiges Gute, er ist noch nicht zur offnen Bosheit entzügelt, weil ihn Furcht oder Schaam noch hält. Der Neidische übertreibt das offenbare Böse an andern, legt das Zweifelhafte aufs schlimmste aus, und verdunkelt das offenbare Gute. Da ist Tadelsucht, die eine üble Meinung verbreitet, Herabsetzung, welche die gute Meinung untergräbt, und Verläumdung die sie schwächt. Wenn der Neidische sieht, daß der Ruhm andrer wächst und der seinige abnimmt, so wendet er sich zu schlauen Argumenten und strebt eifrigst, seinen Ruhm zu mehren und den des andern zu verdunkeln. Er stellt sich heilig, und gelangt durch diese Heuchelei allmählig zur Trügerei. Trug wird Trügerei, wenn die Bosheit so zunimmt, daß sie gern alles betrügen möchte, was sie nur betrügen kann und dieß durch lange Uebung auch zuwege bringt. Diese Trügerei ist vielfach im Wirken; Verstellung, Prahlerei und Entschuldigung. Auch ihre Intention ist

vielfach. Die Trügerei der Heuchler geht ganz auf Ehrgeiz. Ehrgeiz ist Trachten nach Ehre, und dieses Trachten geht entweder auf Freiheit oder auf Würde, oder auf Ansehen oder auf Macht; auf Freiheit, wenn jemand scheut, andern untergeben zu seyn; auf Würde, wenn er immer nach Höherem strebt, auf Ansehen, wenn er für einen reichen und heiligen Mann gelten will, von dessen Ansehen alles abhängt; auf Macht, wenn er nach der Herrschaft über andre strebt. Die Heuchler thun oft mehr für ihren eitlen und vergänglichen Ruhm, als die wahren Strebenden für den wahren. Sie können aber nicht lange verborgen bleiben und wenn sie wahrnehmen, daß sie entdeckt sind, so fallen sie dann in offne Unverschämtheit. Die Unverschämtheit ist heftige und zügellose Bosheit. Der Neid nimmt dem Menschen die Liebe und das Mitleid mit dem Nächsten, die Unverschämtheit nimmt ihm die Mäßigung und Umsicht in Bezug auf sich selbst. Die Unverschämten, nehmen Mühe und Schmerz auf sich, um andre zu betrüben, sie zerreißen alles durch üble Nachrede und was sie nicht durch Verläumdung verderben können, das untertreten sie mit Verachtung. Der Unverschämte verhärtet sich gegen Gott einmal in Anmassung, indem er sich dasjenige zuschreibt, was er von Gott erhalten hat; dann in Ueberhebung, indem er sich über das erhebt, was er erhalten hat, endlich durch offnen Ungehorsam, indem er Befehle und Drohungen Gottes verachtet, er verhärtet sich also gegen Gottes Güte, Wahrheit und Gnade. Er verhärtet sich aber auch gegen sich selbst in Gebundenheit, Verhärtung und Entzügelung des Geistes; das erste, wenn ihn die Lust ganz gefangen hält, das zweite, wenn er sich durch keine Drohung von seinen Ausschweifungen abwenden läßt, und sich gegen die Strafe verhärtet, das dritte, wenn er ungezügelt sich allen Sünden überläßt. Er verhärtet sich gegen den Nächsten, wenn er den Gehorsam gegen seine Obern verweigert, wenn er den Bemühungen der Obern fortwährend widerstrebt, wenn er seine Obern zu stürzen, und wenn er sie sich zu unterwerfen strebt.

Der Tiefgesunkene fällt oft in Verzweiflung an seiner Seligkeit, da hört dann offner Ungehorsam, Ueberhebung und Anmassung auf. Er sucht sich entschuldbar darzustellen und seine Schuld auf Gott zu wälzen. Es mußte seyn, sagt er, weil es prädestinirt war. Wer kann Gott widerstehen? Er hat uns gemacht, wie er gewollt hat. Nicht unser Laufen und Wollen macht's, sondern die Erbarmung Gottes. So sinkt der Mensch, aber wo die Bosheit reich ist, da ist auch die Gnade reich. Die heimsuchende Gnade zerstört das Reich der Sünde. Dieser Satz bildet den Uebergang zu der Abhandlung von der Vorbereitung zur Contemplation.

Von der Vorbereitung zur Contemplation.

Die Vorbereitung zur Contemplation besteht im Streben nach Weisheit und in dem Verlangen nach Gerechtigkeit. Im Lobe der Weisheit ist der Ausdruck immer schwach. Sie erweckt die heißeste Liebe, sie giebt den süssesten Genuß. Alle wollen, wenige können weise seyn. Gerecht könnten alle seyn, wenn sie es vollkommen gewollt hätten. Denn die Gerechtigkeit vollkommen lieben heißt schon gerecht seyn. Der Gerechtigkeit widerstreben aber viele, da doch alle nach Weisheit trachten. Denn die Gerechtigkeit fordert, daß man die Feinde liebe, daß man die Eltern und alles Eigne verlasse, Unrecht geduldig trage, angebotenen Ruhm verschmähe. Das dünkt den Weltleuten thöricht und mühevoll. Gott hat der Seele zwei Kräfte gegeben, die Vernunft und die Affection. Die Vernunft unterscheidet, und geht auf die Wahrheit, die Affection liebt und geht auf die Tugend. Aus der Vernunft kommen rechte Entschlüsse und geistige Sinne, aus der Affection heilige Sehnsuchten und geordnete Affecten. Schon die Weltweisheit wird so sehr geliebt, wie viel mehr erst die himmlische? Das Studium der Weisheit führt den Geist oft verborgenerweise zu den Uebungen der Gerechtigkeit. In der h. Schrift ist die göttliche Weisheit unter der geziemenden Hülle der Allegorien. So lange wir den höhern geistigen Sinn der Schrift nicht ergründen,

finden

finden wir die Weisheit nicht und klagen. Das führt uns auf den Grund unserer Blindheit, d. h. auf das Böse, das wir gethan haben. Die heilige Schrift deckt uns unsre Fehler auf. Wir suchen in ihr nach Weisheit und finden Zerknirschung.

Der Vernunft dient die Einbildungskraft, der Affection die Sinnlichkeit. Die Vernunft würde ohne Einbildungskraft nichts wissen, die Affection ohne Sinnlichkeit nichts schmecken. Nie würde die Vernunft zur Kenntniß des Unsichtbaren aufsteigen, wenn ihr die Einbildungskraft nicht die Form der sichtbaren Dinge vorstellte. Sie steigt durch die Gestaltenbilder der sichtbaren Dinge zur Erkenntniß der unsichtbaren, so oft sie Aehnlichkeiten von jenen auf diese zieht. Der fleischliche Sinn schaut das Sichtbare, der Herzenssinn das Unsichtbare; jener ganz ausserhalb, dieser ganz innerhalb. Die Vernunft kann nicht hinaus, der körperliche Sinn nicht hinein. Da läuft die Einbildungskraft zwischen Herrin und Knecht, und bringt jener was sie aussen wahrgenommen, und das immerfort, auch wenn die Sinne ruhen. Die Sinnlichkeit aber reizt ihre Herrin, die Vernunft immer zu sinnlichen Genuß. Die Sinnlichkeit ist durstig nach dem Weine der Lust, die Einbildungskraft ist zudringlich, geschwätzig, weshalb wir oft im Singen und Beten die Phantasieen nicht wegbringen können. Sie bringt was wir gesehen und gehört haben und was sie selbst gesagt hat, immer wieder, und schwätzt fort, auch wenn das Herz nicht darauf achtet. Tugend ist der geordnete und mäßige Affect der Seele, geordnet, wenn er auf das geht, auf was er gehen soll, mäßig, wenn er so groß ist, als er seyn soll. Aus der einen Affection der Seele gehen sieben Hauptaffecten hervor, Hoffnung, Furcht, Freude, Schmerz, Haß, Liebe und Schaam. Diese können geordnet und ungeordnet seyn. Die geordnete Furcht entspringt aus der sorgfältigen Beobachtung unsrer Fehler. Auf große Furcht folgt Schmerz. Wenn dieser erscheint, so ist der Mensch gerettet. Für den Traurigen giebt es nur einen Trost, die Hoffnung der Vergebung; denn die Hoffnung kommt erst, wenn Furcht und Schmerz schon da sind. Der h. Geist tröstet die

traurige Seele. Dann beginnt eine gewisse Vertraulichkeit zwischen Gott und der Seele, weil sie von ihm öfters besucht, dadurch getröstet und zuweilen mit unaussprechlicher Freude erfüllt wird. Gott verbindet sich mit uns, wenn er uns durch einen gewissen inneren Verkehr zu seiner Liebe entzündet und drängt. Die starke Furcht wird brennende Liebe. Der heiß Liebende lobt den Geliebten bei sich selbst. Keine Liebe ist ohne Lobesbekenntniß und ohne Schuldbekenntniß, keine ohne Bekenntniß der Wahrheit. Durch die Liebe des Unsichtbaren wird der Geist zu dessen Erforschung angetrieben. Wenn das Streben nach Weisheit nicht zunimmt, so nimmt es schnell ab. Die Affection liebt, die Vernunft erkennt. Wer Unsichtbares lieben kann, will es auch gleich erkennen. Die Einbildungskraft ist der erste Weg zum Eintritt in die Contemplation. Der fleischliche Geist, der in den geistigen Studien noch unerfahren ist, kommt ausserordentlich schwer zur Intelligenz und Contemplation des Unsichtbaren. Er kennt und denkt nur Körperliches, er hat kein reines Denken. Da bietet sich ein Uebergang. Er denkt durch die Einbildungskraft, weil er noch nicht durch die Reinheit der Intelligenz sehen kann. Dieser Speculation der Schwachen kömmt die h. Schrift zu Hülfe. Sie beschreibt Unsichtbares durch Formen sichtbarer Dinge und prägt deren Erinnerung durch die Schönheit lieblicher Bilder den Geistern ein. Sie verspricht ein Land, wo Milch und Honig fließt, sie nennt Blumen und Düfte, sie bezeichnet durch den Gesang der Menschen oder der Vögel die Harmonie der himmlischen Freuden. Die Apocalypse beschreibt ein himmlisches Jerusalem von Gold und Steinen. Nun wissen wir, daß von allen diesem nichts dort ist, wo doch nichts fehlen kann. Dergleichen ist nemlich dort nichts in wirklicher Gestalt, alles durch Aehnlichkeit. Hier tritt die Einbildungskraft ein, und stellt dieß der Vernunft zu jeder Zeit vor. Durch die thierische Einbildungskraft schweifen wir unstät in dem was wir kurz vorher gesehen oder gethan haben, ohne irgend einen Nutzen oder irgend eine Ueberlegung herum. Durch die vernünftige Einbildungskraft dagegen,

bilden wir uns etwas aus dem, was wir durch den körperlichen Sinn kennen. Wir sehen Gold und ein Haus und können uns ein goldnes Haus imaginiren; wir sehen hier kein Gutes ohne Böses, kein Böses ohne Gutes, können uns aber ein rein Gutes und ein rein Böses im andern Leben imaginiren. Das ist die Frucht der Einbildungskraft durch die Geburt und der Vernunft durch die Adoption. Die Einbildungskraft ist Mutter und Sohn. Es ist das Verhältniß von Instrument und That, von Genus und Species. Das Genus zeigt die Species aus sich, indem es die Verschiedenheit dazu nimmt. Oft nennen wir Instrument und That mit demselben Worte, z. E. visus das Gesehene und das Sehende. So bedeutet auch Vernunft, Wille, Einbildung bald Instrument, bald That. Das Instrument ist immer früher als seine Wirkung, die Wirkung hat ihr Seyn vom Instrument, nicht umgekehrt. Das Instrument kann man also die Mutter, die Wirkung ihren Sohn nennen. Die Einbildung als Mutter ist die Kraft der Seele, durch welche sie Beliebiges imaginirt, durch dieses Imaginiren entsteht eine Wirkung, die auch Einbildung heißt. Aus der Einbildung geht eine zweifache Speculation hervor. Die vernünftige Einbildung ist durch die Vernunft gesetzt und mit der Intelligenz vermischt, das erste, wenn wir nach dem erkannten Gestaltbild sichtbarer Dinge ein andres Sichtbares im Geiste setzen, aber kein Unsichtbares daraus denken; das zweite, wenn wir durch das Gestaltbild sichtbarer Dinge zur Kenntniß des Unsichtbaren aufzusteigen streben. Im ersten ist die Einbildung nicht ohne Vernunft, im zweiten die Intelligenz nicht ohne Einbildung. Die Betrachtung, welche in der bloßen Einbildung besteht, kommt den Meditirenden leichter; die mit der bloßen Intelligenz vermischt ist, ist feiner und also schwerer. Sie stellt durch die wahre Einbildung gegenwärtiger Dinge, die erdachte Einbildung künftiger Dinge vor. Die andere steigt durch die erdachte Einbildung einer beschriebenen Sache zur wahren Intelligenz auf. Diese erste Speculation hat ihre Geschäfte. Heilige Männer stellen sich, wenn sie von bösen Gedanken versucht werden, die

Höllenqualen vor und verdammen durch diese Vorstellung nicht bloß böse, sondern auch unnütze Gedanken. Wer gleich in der Einflüsterung den verführerischen Gedanken abschneidet, der wird nicht zur bösen Ergötzung hingerissen, die Schuld, welche von der bösen Zustimmung gehemmt wird, geht niemals in That über. Ich billige kein Böses, ich stimme keinem Bösen zu, ich thue kein Böses, wenn ich nicht selbst will, ein Gedankenböses aber kann auch wider Willen einem begegnen. — Die Betrachtung der Belohnungen entzündet gute Sehnsuchten, indem sie durch Vergleichung von der Fülle gegenwärtiger Güter auf künftige schließt, vom Sonnenlicht z. E. aufs geistige Licht, und die Beschreibung körperlicher Dinge auf die Bedeutung unsichtbarer überträgt, z. E. wie das körperliche Licht die Leibesaugen erleuchtet, so muß das geistige Licht (Gott, die Weisheit) die Augen der Seele erleuchten. Die Art der Contemplation, welche sich in reiner Intelligenz bewegt, ist feiner und vorzüglicher, als die erste, ist aber unerfahrenen Geistern leichter zu verstehen und angenehmer. Vor dieser zweiten Speculation sind Beispiele im ersten und vierten Kapitel des hohen Liedes. Sie ist anmuthig. Oft ergötzen Stellen am meisten, in denen dem Wortverstande nach gar nichts Ergötzliches zu liegen scheint.

Aus der gezähmten Sinnlichkeit entspringt ein doppelter Sproß von Tugenden, nemlich mäßiges Leben und Geduld im Unglück. Das Fleisch wird betrübt, aber zum Frieden des Geistes. Die Abstinenz ist ihres Gutes sicher, weil sie vom Vergänglichen sich enthält. Die Geduld kennt kein Leiden; denn sie freut sich über jedes als Weg zur Seligkeit. Bei dieser Abstinenz ist aber nicht bloß die Enthaltung von Speise und Trank gemeint, sondern die Enthaltung von jeder überflüssigen Ergötzung, oder die Kasteiung des Körpers durch die fünf Sinne. Die Begierde der Sinnlichkeit wird nicht gemäßigt, wenn dem Schweifen der Einbildungskraft nicht Einhalt gethan wird. Enthaltung und Geduld stärken den Geist zu allen Gehorsam. Im Innern des Herzens zittern wir im Angesichte Gottes über unser Gewissen, nach aussen neigen wir uns um Gottes willen zu

allen Gehorsam gegen die Menschen. Die Furcht Gottes wird aus freiwilliger Enthaltung und Geduld zu allem Gehorsam gestärkt. Aus der Enthaltung kommt den Menschen Lob; die Begierde nach diesem Lobe ist sehr zu mäßigen. Das wahre Lob kommt vom rechten Willen. Oft machen die Werke der Enthaltung und der Geduld den Menschen aufgeblasen. Vortrefflich ist der, welcher durch herrliche Werke nicht zur Aufgeblasenheit, sondern zur Furcht gelangt. Die Versuchung kommt durchs Denken oder durch die Sinne, also ist Zucht der Gedanken und der Sinne erforderlich; beide Zuchten müssen verbunden seyn. In der Bewachung des Herzens wirken die erwähnten Tugenden wechselseitig zusammen. Bei vollkommner Geduld ist immer Barmherzigkeit; denn der Geduldige liebt die Feinde, die durch ihre Beleidigung ihm Gutes thun, d. h. Gelegenheit zur Tugendübung geben. Die vollkommene Geduld ist reich an geistigen Tröstungen und Wonnen, die mit jedem Unglück, mit jeder Qual zunehmen. Die wahre Freude, die Freude über Wahres und Inneres entsteht nach Entfernung der falschen Ergötzung und der eitlen Beunruhigung, welche Entfernung durch Abstinenz und Geduld erfolgt. Diese innere Freude heißt in der Schrift bald Schmecken, bald Trunkenheit. Sie ist klein im Vergleich mit der zukünftigen Fülle, aber groß im Vergleich mit jeder weltlichen Annehmlichkeit. Die innere Freude wird durch fleischliche Begierden und weltliche Sorgen gehindert. Sie ist da bei ruhiger Stätigkeit des Geistes, wenn sich der Geist ganz in sich selbst sammelt, und unbeweglich in der einen Sehnsucht nach der Ewigkeit steht. Die innere Süße stärkt den Geist zu allem Starken und neigt ihn zum Niedrigen. Wer die Süße erfahren hat, der haßt die Versuchung mit gutem und geordnetem Haße. Er liebt die Menschen zu ihrem Besten, nicht dem Auge nach und zürnt ihren Fehlern. Nichts ist Gott angenehmer, als wenn wir den rechten Eifer für die Seelen haben, der aus dem wahren Hasse der Fehler hervorgeht. Man kann arm im Geiste, freudig in der Hoffnung, feurig in der Liebe, enthaltsam und geduldig seyn und doch lau in diesem Eifer.

Da wollen einige aus Demuth, andre um die Liebe nicht zu stören, die sündigenden Brüder nicht strafen; andre halten aus vielen Gründen dieses Nichtstrafen für Tugend; andere dagegen wüthen und glauben, aus Haß gegen die Fehler zu thun, was sie doch nur aus Haß gegen die Menschen thun. Aber die Bestrafung soll zugleich im Geiste der Milde und doch zum Nutzen geschehen. Man soll die Sünder nicht bloß züchtigen sondern auch in der Noth gegen die Verfolger vertheidigen. Man soll strafen, aber es soll einem leid thun. Der wahre Eiferer muß die Schwachen nicht bloß gegen offene Feinde, sondern auch gegen trügerische Hinterlist durch Belehrung und Trost schützen. Größere Gnade scheint gar niemand in diesem Leben erlangen zu können, als daß Verderbte durch ihn gebessert und aus Söhnen des Teufels Söhne Gottes werden. Das ist mehr als die Erweckung vom leiblichen Tode. Niemand ist in diesem Leben ohne Fehler. Selbst diejenigen, welche andre bessern, fallen oft schwer aus Zulassung Gottes. Da kommt dann die geordnete Schaam, die aus dem rechten Hasse der Sünde hervorgeht. Denn die Schaam vor der möglichen Schande, die aus der Sünde kommen könnte, ist nicht die rechte. Mancher schämt sich der Armuth und Niedrigkeit. Manche schämen sich mehr über einen Sprachfehler in einer Rede, als über eine Lüge gegen die Regel Christi. Oft wenn sie eben gegen Hochmuth predigen, stolziren sie in sich darüber, daß sie es so fein thun, und würden sich mehr über eine falsche kurze Silbe in der Aussprache, als über dieses Stolziren schämen. Viele schämten sich mehr, z. E. nackt auf der Straße zu gehen, als schmutzige Gedanken im Herzen zu haben. Die Schaam ist ein Gericht des Menschen gegen sich selbst, sie mildert den heftigen zürnenden Eifer, und macht den Menschen angenehm. Eitlen Ruhmes wegen und nicht um des Gewissens willen Demuth zeigen ist ein Verderben. Auch das verdirbt die Demuth wenn sie aus sich herausgeht und sich zu eignem Troste mit andern vergleicht, die gleiche Schwächen haben. Doch werden oft, wenn eine Tugend verderbt wird, die andern genährt.

Indem der Mensch sich nemlich mit andern vergleicht, nimmt er liebenden Theil an deren Gutem und schmerzlichen an ihrem Bösen; und das ist gut. Wer sein Gewissen mit eitlem Rühmen befleckt hat, schäme sich äusserst und bedenke ernstlich seine Schwächen und Sünden. Aber auch wenn wir alle unsre Sünden entfernen könnten, sollten wir doch uns nicht unsrer Verdienste, sondern nur des Herrn rühmen. Die Intention ändre vorsichtig und verlasse die Ehrbarkeit der Sitten nicht. Unterlasse gute Werke nicht, wenn sie auch vielleicht in böser Intention angefangen sind. Die ihre Sünden aufgeben aber nicht um Gottes willen, sollen bedenken, was sie äusserlich Hartes ertragen, was sie durch schlechte Intention verloren haben, und welcher Lohn ihnen von Gott für ihren geheuchelten Gehorsam werden werde. Sei geduldig in der Trauer über dein eignes Verderbniß und verzweifle nicht an der Besserung. Genugthuung für das Vergangene und Hoffnung auf Besserung müssen zusammen seyn. Halte Maß im Schelten des Bösen und in der Forderung des Guten. Heftiges Schelten und Fordern führt zur unmäßigen Traurigkeit und zur indiscreten Enthaltung, die Körper und Geist schwächt. Schilt nicht Unvermeidliches, fordre nicht Unmögliches. Uebertriebene Betrübniß führt den Menschen oft zur zügellosen Unverschämtheit, weil sie die Kraft des Geistes erschöpft. Die geordnete Schaam ist nur gut, wenn sie auch gemäßigt ist, und dieß gilt von allen sieben Affecten. Die Furcht z. E. ist maßlos, wenn sie sich auf eines weniger richtet, und sich auf unzähliches und wohl auch unnützes hin und her verbreitet. Der Klügere und Umsichtigere ist in der Regel auch der Besorgtere und hat das Uebermaß in dieser Hinsicht am meisten zu zügeln. Daran ist die weltliche Weisheit Schuld. Die Einbildungskraft steigert die Sorgen und drängt sich selbst ins Gebet. Man denkt zu der Zeit da man Gott bitten soll, uns von ewigen Uebeln zu befreien, bloß an zeitliche Gefahren, das ist schädliche Abschweifung der Gedanken. Aber ohne Furcht können wir weder Böses lassen, noch Gutes beginnen. Die Furcht stärkt das Herz gegen Begierden und geht dem noth-

wendigen Schmerze voran. Der gute Wille ist die vorzüglichste Gabe Gottes an die Menschen. Durch ihn wird das Bild der göttlichen Aehnlichkeit hergestellt. Gut ist nur, was aus gutem Willen hervorgeht, ohne guten Willen kann man nicht selig werden, mit ihm nicht verdammt. Durch die Furcht des Herrn nun wird der böse Wille in einen guten verwandelt. Die Furcht hat die erste Stelle der Affecten, die übrigen Affecte stehen stufenweise über einander. Die Tugenden werden Fehler, wenn sie nicht durch diese Discretion gemäßigt werden; Furcht wird Verzweiflung, Schmerz Bitterkeit, Hoffnung Präsumtion, Liebe Schmeichelei, Freude Ausgelassenheit. Die Discretion entsteht spät. Sie ist das erste Kind der Vernunft. Um sie zu erwerben ist große Uebung und Erfahrung erforderlich. Erst müssen wir uns in den einzelnen Tugenden üben und erfahren, was wir in jeder vermögen, ehe wir vollständige Wissenschaft von allen haben und über die einzelnen urtheilen können. Wir können durch Lesen und Hören und durch das in uns liegende Urtheil der Vernunft viel über die Discretion lernen, vollkommen aber belehrt uns nur die Erfahrung. Durch Uebung der Tugenden, von welcher häufiger Fall unzertrennlich ist, lernen wir Vorsicht. Die Discretion führt ans Ziel; sie ist aller Tugend Wächterin, sie erkennt in den Scheinbildern der Einflüsterungen die drohenden Gefahren. Sie giebt der Sonne der intellectualen Welt, dem inneren Auge des Herzens, d. h. der Intention des Geistes ihre Richtung, sie schärft die Subtilität der Vernunft, aus der sie entsteht, und modificirt die ganze brüderliche Verwandschaft der Tugenden. Die Tugend, die ihrem Rathe nicht folgt, ist nicht mehr Tugend. Sie entdeckt jedes verborgene Uebel und straft es; sie besorgt und bewacht alles, auch das Zukünftige, sie kennt die Schwäche des Körpers, die Fehler und die Gnadengaben, und die Versuchungen in allen Formen. Zwei Kinder hat die Vernunft, die Gnade der Discretion und die Gnade der Contemplation. Die Discretion giebt Selbstkenntniß, die Contemplation Kenntniß Gottes, beide kommen aus der Vernunft. Nur der lange geübte Geist, kommt nach vollkommner

Erkenntniß seiner selbst zur Kenntniß Gottes. Erst sein Unsichtbares muß der Mensch kennen lernen, ehe er zur Kenntniß von Gottes Unsichtbarem gelangt. Der vorzüglichste Spiegel zum Sehen Gottes ist das vernünftige Innere selbst. (Röm. I.) Wie das Unsichtbare Gottes durch das Geschaffene erkannt wird, so findet man in seinem Bilde (der Seele) seine Spur. . So lange wir im Glauben wandeln, giebt es zu Gottes imaginärer Schauung keinen bessern Spiegel als das vernünftige Innere. Reinige diesen Spiegel vom Staube der Erdliebe, so erscheint, wenn du lange hineinsiehst, allmählig eine Klarheit göttlichen Lichtes, und ein unermeßlicher Strahl einer ungewohnten Schauung. Durch den Anblick dieses Lichtes wird der Geist wunderbar entzündet, und zum Sehen des Lichtes, das über ihm ist animirt. Wer die Begierde nach dieser Schauung hat, bei dem ist bereits die Empfängniß der Contemplation erfolgt. Je größer das Verlangen, desto näher die Geburt. Im Verlangen nach dieser Geburt entsteht eine ungeheure Sehnsucht, ein unermeßlicher Schmerz. Die Vernunft weiß, daß dieses Geschäft über ihre Kräfte sey und doch kann sie ihr Streben nicht zügeln. Denn zu einer so großen Gnade gelangt der Mensch nie durch eignes Streben. Sie ist Gottes Gabe, nicht des Menschen Verdienst. Doch erlangt er diese Gabe nicht ohne ungeheures Studium. Die Contemplation wird geboren, die Vernunft stirbt. Denn wenn der menschliche Geist über sich selbst entzückt wird, geht er über alle Engen menschlichen Denkens hinaus. Dem was er über sich erhoben und in Ekstase verzückt vom Lichte der Gottheit erblickt unterliegt alle menschliche Vernunft. Der zur Contemplation entzückte Geist erfährt, wie groß der Mangel der Vernunft sey. Niemand kann durch Argumentiren die Klarheit jenes göttlichen Lichtes erlangen, oder es durch menschliches Denken begreifen. Es wäre sonst nicht unzugänglich. Der dritte Himmel ist zwischen Erde und Himmel. Ueber den der Schuld und Strafe unterworfenen menschlichen Geist, steht der englische, der beides nicht ist, und hoch über diesem der göttliche. Auf den ersten Him-

mel bezieht sich die Selbstkenntniß, auf den dritten die Contemplation Gottes. In diesen dritten Himmel können die Menschen nicht aufsteigen, sondern sie werden dahin entrückt. Gott wird anders gesehen durch den Glauben, anders durch die Vernunft und anders durch die Contemplation. Das erste Sehen ist unter, das dritte über der Vernunft, und zu diesem gelangt man nur durch Aussichgehen des Geistes.

Die Kenntniß Gottes verhält sich zur Kenntniß der Geschöpfe, wie Erde zum Himmel, wie Punkt zum Kreis. Aber auch die irdische Wissenschaft hat ihre Stufen. Es sind himmlische und irdische Körper; aber der Unterschied von Körper und Geist ist viel größer als der Unterschied von Körper und Körper. Die Geister selbst sind theils vernünftige theils unvernünftige. Diejenigen, welche die Körper bewundern, blicken noch nach unten; die sich zur Erforschung des Geistigen wenden, schauen (steigen) nach oben. Das erste Streben des zur Höhe der Wissenschaft aufsteigenden Geistes ist Selbstkenntniß. Die volle Erkenntniß des vernünftigen Geistes ist ein hoher Berg, der alle Gipfel menschlicher Wissenschaften und alle Philosophie überragt. Aristoteles und Plato und alle Philosophen konnten nichts dergleichen finden. Denn wenn sie sich selbst gekannt hätten, so hätten sie keine Götzen angebetet. Es ist selten und lieblich, geistige Schauungen practisch anzuwenden und zur Ergötzung zu machen. Es ist selten, auf den Berg zu kommen, seltener darauf zu stehen, am seltensten dort zu wohnen und zu ruhen. Hinaufsteigen und Stehen gehört der Tugend, Wohnen und Ruhen dem Glücke an. Vergebens aber streben wir zum Höchsten, ohne die zuvorkommende Gnade. Nur die Wahrheit führt auf diesen Berg; die Wahrheit aber ist Christus. Auf dem Berge sieht man Christum verklärt, erkennt Mosen und Eliam, d. h. Gesetz und Propheten ohne Ausleger, und lernt das Arcanum des väterlichen Geheimnisses. Zur Höhe der Erkenntniß gelangen wir durch Streben der Werke, durch Meditation und Gebet. Unseren Bestrebungen kommt die göttliche Offenbarung entgegen. Viele glauben auf dem Gipfel zu

seyn und sind kaum am Fusse des Berges. Wer Christum noch nicht verherrlicht gesehen hat, der ist noch nicht auf dem Gipfel. Christus lehrt anders das Irdische und anders das Himmlische. Jede Offenbarung, welche nicht das Zeugniß der Schrift für sich hat, ist verdächtig. Christus muß, um die Wahrheit seiner Offenbarung zu beweisen, nicht bloß figürlich, sondern offen die Auctorität der Schrift darlegen. So viele Irrthümer und Ketzereien entstanden, weil der Geist des Irrthums sich in einen Engel des Lichts verkleidete. Deshalb erschienen Moses und Elias, Gesetz und Propheten, als Zeugen Christi mit auf Thabor, aber sie erschienen in Majestät, nicht in der Dunkelheit des Buchstabens, sondern in der Klarheit des geistigen Verstandes. Was der Geist im Aussichgehen aus göttlicher Offenbarung sieht, das ist unbegreiflich. Wenn Gottes Stimme erschallt, fallen die drei Jünger auf ihr Angesicht, d. h. Sinn, Gedächtniß und Vernunft hören auf. Nur der Geist empfängt göttliche Offenbarungen, der im Innersten zu stehen gewöhnt ist. Der Mensch muß durch sich selbst über sich steigen, um diese Offenbarung zu erlangen; er muß durch die Kenntniß seiner selbst zur Kenntniß Gottes kommen, im Bilde und der Aehnlichkeit Gottes lernen, was er von Gott denken soll. Wer weiß, wie er beschaffen ist, muß durch göttliche Offenbarung lernen, wie er beschaffen seyn soll. Wer sich nicht in sich selbst sammeln kann, der kann nicht zur höheren Beschauung aufsteigen. Gute Gedanken und gute Sehnsuchten müssen verbunden seyn, um zur Contemplation aufsteigen zu können. Wenn wir die zerstreuten Gedanken und Begierden zusammenzwingen, so entsteht die Synagoge (die Congregation); wenn sie freiwillig zusammenkommen, die Kirche (die Convocation). In solchen Kirchen bleibt Benjamin gern, und da er sich vor Freude nicht fassen kann, so wird er über sich selbst geführt und durch Aussichgehen des Geistes zum Höchsten erhoben. Die Liebe zu diesem Zustande wächst mit seinem Genusse.

Die eine Art der Contemplation ist nur über, nicht gegen, die andre auch gegen die Vernunft. Die eine hat dasjenige,

dessen Seyn zwar die Vernunft zugiebt, das aber durch keine Vernunft erforscht und dargethan werden kann; die andre hat das, was aller menschlichen Vernunft entgegen zu seyn scheint, z. E. was wir von der Einheit der Dreieinigkeit und vieles was wir vom Körper Christi glauben. Die Contemplation geht zuweilen von der Beschauung des Ewigen zur Beschauung des Zeitlichen, senkt der Intelligenz Strahlen vom Gipfel des Himmels zum Dunkel der Veränderlichkeit, erwägt in der großen Verwirrung wechselnder Dinge den Grund der göttlichen Gerichte und durchdringt sie großentheils. Die Contemplation, (die reine Intelligenz) und die Meditation (die wahre Klugheit) begegnen sich mit der Bezeugung des Grundes, die reine Intelligenz ist ohne Beimischung der Einbildung, die wahre Klugheit ist der fleischlichen Klugheit entgegengesetzt. Die Meditation endet in der Contemplation, sie erhebt sich zur Contemplation. Göttliche Offenbarung und menschliches Denken stimmen zuletzt in der einen Bezeugung der Wahrheit zusammen.

Von der Gnade der Contemplation.

1.

Die Weisheit besiegt die Bosheit. Durch die Weisheit kömmt Heilung. Niemand kann Gott gefallen, bei dem die Weisheit nicht ist. Besiegung der Bosheit durch Weisheit und Reinigung ist Heiligung. Das höchste Heiligthum ist die höchste Weisheit Gottes im Fleische verhüllt, welche Maria mit fleischlichen Augen nicht sehen konnte, hörend intelligirte, und intelligirend sah und der Contemplation der höchsten Wahrheit oblag. In die menschliche Intelligenz werden die Schätze der Weisheit gelegt. Diese Intelligenz wird von Gott gemacht und verziert, wenn sie durch göttliche Eingebung und Offenbarung zur Gnade der Contemplation gefördert wird. Dadurch erhalten wir Pfänder jener künftigen Fülle, wo wir der ewigen Contemplation beständig obliegen werden. Es bedarf lange Zeit, um ruhen zu lernen von bösen Werken und unnützen Gedanken. Wir schauen denselben Stoff an, aber immer auf andre Weise durchs

Denken, wir erforschen ihn durch die Meditation, wir bewundern ihn durch die Contemplation. Das Denken schweift langsam durch Unwegsames ohne Rücksicht auf die Gelangung zum Ziele hiehin und dorthin. Die Meditation strebt durch Rauhes und Steiles nach dem Ziel der Richtung mit großen Streben des Innern. Die Contemplation aber schwebt in freiem Fluge, wohin der Drang sie treibt mit wundervoller Beweglichkeit. Das Denken ist ohne Anstrengung und Frucht, die Meditation Anstrengung mit Frucht, die Contemplation ohne Anstrengung mit Frucht. Das Denken kömmt aus der Einbildung, die Meditation aus der Vernunft, die Contemplation aus der Intelligenz. Die Contemplation hat auch alles dasjenige, was die Meditation und das Denken, die Einbildung und die Vernunft hat. Diese drei, Contemplation, Meditation und Denken haben nicht verschiednen Weg, aber verschiedne Bewegung. Das Denken schweift von einem zum andern, die Meditation richtet sich beharrlich auf eines, die Contemplation ergießt sich unter dem einen Strahl der Schauung auf Unzähliches. Die Contemplation kann nie seyn, ohne eine gewisse Lebendigkeit der Intelligenz. Denn so wie es nur durch die Intelligenz möglich ist, daß das Auge des Geistes sich auf Unkörperliches heftet, so ist es auch nur durch sie möglich, daß sie sich in einem Blicke in körperlichen Dingen zur Umfassung von Unendlichem erweitert. Alle Bewegungen der Contemplation nach oben, unten ꝛc. sind ohne Zweifel aus einer gewissen Kraft der Intelligenz. Einige halten es zwar für unwürdig, daß das was hienieden ist, von der Intelligenz gesehen werde, oder irgend zur Contemplation gehöre. Und eigentlich bezieht sich auch die Contemplation auf Erhabenes, wo das Innere sich der reinen Intelligenz bedient. Immer aber ist sie in Dingen, die entweder ihrer Natur nach offenbar, oder durch Studium genau bekannt, oder aus göttlicher Inspiration deutlich sind. Die Contemplation ist die freie bewundernde Durchsicht des Geistes in die Schauspiele der Weisheit; oder nach einem großen Theologen unsrer Zeit, der scharfe und freie Blick des Geistes, der immer in das Schauen der

Dinge ergossen ist. Die Meditation ist die strebende Intention des Geistes die sich sorgfältig mit der Erforschung von etwas beschäftigt, oder der fürsichtige Blick der Seele, der heftig in der Erforschung der Wahrheit beschäftigt ist. Das Denken ist der unfürsichtige Rückblick des Geistes der zum Abschweifen geneigt ist. Allen dreien ist das gemein und wesentlich, daß sie ein Blick (adspectus) des Innern sind. Contemplation und Meditation beschäftigen sich nur mit Nützlichem, mit Gegenständen der Weisheit und Wissenschaft; das Denken geht auch auf Thörichtes und Schlechtes. Das hat aber auch das Denken mit der Contemplation gemein, daß beide in freier Bewegung und mit selbstbestimmender Neigung sich hierhin und dorthin bewegen und sich durch kein Hinderniß von ihrem Laufe abhalten lassen. Die Meditation dagegen ist immer aufs eifrigste bestrebt, mit aller Anstrengung des Innern das Schwerste zu ergreifen, ins Abstruse einzudringen, ins Verborgene zu gelangen. Oft stößt unser Inneres im Schweifen der Gedanken auf etwas, was es heftig zu wissen wünscht. Indem es darnach strebt, geht es über die Gränzen des Denkens in die Meditation. Dasselbe widerfährt der Meditation. Der Geist pflegt eine langgesuchte, endlich gefundene Wahrheit mit Gier aufzunehmen, mit Jauchzen zu bewundern. Da geht die Meditation schon in Contemplation über. Der Contemplation eigenthümlich ist es dem Schauspiel ihrer Wonne mit Bewunderung anzuhängen. Die Contemplation ist ihrer Art nach vielfach. Jene Lebendigkeit der Intelligenz geht und kehrt in dem Innern des Contemplirenden, dreht sich im Kreise, sammelt sich auf eines und festet sich unbeweglich. Der Flug der Contemplation ist ein manchfaltiger, nach der Verschiedenheit der Personen und der Geschäfte, von oben nach unten, von unten nach oben, vom Theile zum Ganzen, vom Ganzen zum Theile; zu dem was gewußt werden muß, nimmt sie bald von dem Größeren, bald von dem Kleineren das Argument. Sie wendet sich bald nach dieser bald nach jener Seite, zieht die Wissenschaft des Entgegengesetzten aus der Kenntniß des Entgegengesetzten und pflegt

die Ausführung ihres Denkens nach der verschiedenen Art der Entgegengesetzten zu verändern. Manchmal läuft sie vorwärts, kehrt dann plötzlich zurück, indem sie bald aus den Wirkungen, bald aus den Ursachen und aus den verschiedensten Antecedentien Art oder Qualität jedes Dinges begreift. Zuweilen dreht sich unsre Speculation gleichsam im Kreise, indem betrachtet wird, was jedes Ding mit vielen gemein hat, und indem, um ein Ding zu bestimmen, bald von ähnlichen, bald von ähnlich sich verhaltenden oder gemeinhin zufälligen der Schluß gezogen wird. Unsre Consideration bleibt unbeweglich auf einer Stelle, wenn sie im Schauen (perspiciendo) des Seyns oder der Eigenthümlichkeit jedes Dinges und in dessen Bewunderung mit ihrer Intention gerne verweilt. Mit diesem Aufsteigen und Absteigen und den andern bildlichen Ausdrücken ist nichts anders gemeint, als mit höchster Beweglichkeit bald vom Höchsten zum Niedrigsten, bald vom Niedrigsten zum Höchsten, bald von den Ersten zu den Letzten und umgekehrt, bald von dem Ungleichen zu den ungleichen Arten der Verdienste oder Belohnungen mit dem Geiste überzugehen, bald die mit jeder Sache zusammenhängenden Umstände, mit sorgfältiger Umsicht zu beachten, oder auch einmal in der Neuheit einer Speculation und in der Bewunderung dieser Neuheit den Geist zu sättigen. Das Geschäft unserer Contemplation wird immer dadurch in etwas aufgehalten, daß das Innere des Betrachtenden, auf dem Schauspiele seiner Wonne gerne ruht, und sich befleißigt, entweder auf dasselbe immer zurückzukommen oder in demselben unbeweglich zu verharren.

Es 'giebt sechs Arten von Contemplation, die erste nach der Einbildungskraft allein, die zweite nach der Vernunft, die dritte in der Vernunft nach der Einbildungskraft, die vierte in der Vernunft und nach der Vernunft, die fünfte über und nicht gegen die Vernunft, die sechste über und anscheinend gegen die Vernunft; also zwei in der Einbildungskraft, zwei in der Vernunft und zwei in der Intelligenz. In der Einbildungskraft bewegt sich unsre Contemplation dann, wenn Form und Bild

dieser sichtbaren Dinge in Betrachtung gezogen wird, wenn wir deren Menge, Größe, Schönheit staunend betrachten, und in ihnen die Macht, Weisheit und Güte der schöpferischen Ueberwesenheit bewundern, und wenn wir dabei nichts denkend erforschen und nichts argumentirend suchen, sondern der freie Geist sich hin und her bewegt, wie ihn seine Bewunderung treibt. In der Einbildungskraft nach der Vernunft bewegt sich die Contemplation, wenn wir den Grund des durch die Einbildungskraft Geschauten suchen und finden, und das Gefundene und Bekannte mit Bewunderung in die Betrachtung führen. Dort suchen wir die Dinge selbst; hier erforschen, speculiren, bewundern wir ihren Grund, Ordnung, Disposition, Ursache, Art und Nutzen. Das ist noch nicht in der Vernunft, weil wir doch alles hier zu Bedenkende dem anpassen, was in der Einbildungskraft ist. In der Vernunft nach der Einbildungskraft bewegt sich die Contemplation, wenn wir durch die Aehnlichkeit des Sichtbaren zur Speculation des Unsichtbaren erhoben werden. Diese geht bloß auf das, was über die Einbildungskraft hinausliegt, auf Unsichtbares, was nur durch die Vernunft begriffen wird. Sie ist aber doch nach der Einbildungskraft, weil in dieser Speculation aus dem Bilde des Sichtbaren die Aehnlichkeit hergenommen wird, von welcher aus das Innere zur Erforschung des Unsichtbaren unterstützt wird. Sie ruht auf der Einbildungskraft. In der Vernunft und nach der Vernunft ist die Contemplation, wenn wir ohne alle Hülfe der Einbildungskraft das Innere nur auf das richten, was die Einbildungskraft nicht kennt, sondern was der Geist durch Denken erschließt oder durch die Vernunft begreift; wenn wir unser Unsichtbares, das wir aus Erfahrung kennen, und aus der Intelligenz fassen, in Betrachtung ziehen und aus dieser Betrachtung zur Contemplation der himmlischen Seelen und der überweltlichen Intellecte aufsteigen. Diese Contemplation scheint von unserm Unsichtbaren auszugehen, welches das menschliche Innere aus der Erfahrung weiß oder durch die gemeine Intelligenz begreift. Sie ist auch in der Vernunft, weil dieses unser Unsicht-

sichtbares von der Vernunft begriffen wird, und eben deshalb das Maß des Denkens keineswegs überschreitet. Sie verfährt also nach der bloßen Vernunft, weil sie aus dem Unsichtbaren und durch die Erfahrung Bekannten andres und andres denkend erschließt, was sie durch die Erfahrung nicht kennt. In dieser Contemplation bedient sich das Innere zuerst der reinen Intelligenz; hier scheint sich unsre Intelligenz, ohne alle Imagination selbst durch sich selbst zu intelligiren. Denn diese Intelligenz scheint zwar auch in den frühern Arten der Contemplation nicht zu fehlen, ist aber doch fast nirgends anders, als durch Vermittelung der Vernunft, oder der Einbildungskraft. Dort bedient sie sich gleichsam eines Instrumentes, und sieht wie durch einen Spiegel, hier wirkt sie durch sich selbst. Hier neigt sie sich gleichsam zum Untersten, weil sie durch sich selbst nicht tiefer hinabsteigen kann. Ueber und nicht gegen die Vernunft ist die Contemplation, wenn wir das durch die göttliche Offenbarung erkennen, was wir durch keine menschliche Vernunft vollkommen begreifen und erforschen können, dasjenige z. E. was wir von der Natur der Gottheit und der einfachen Wesenheit glauben und durch die Auctorität der göttlichen Schrift beweisen; wenn das Innere das durch Erhebung des Geistes sieht, was die Schranken der menschlichen Fähigkeit übersteigt; es ist aber nicht gegen die Vernunft, weil demjenigen was durch die Sehe der Intelligenz gesehen wird, die menschliche Vernunft nicht entgegentreten kann, sondern sich vielmehr leicht dabei beruhigt und durch ihr Zeugniß einstimmt. Ueber und anscheinend gegen die Vernunft ist die Contemplation, wenn der Geist dasjenige aus Einstrahlung des göttlichen Lichtes erkennt und betrachtet, welchem die ganze menschliche Vernunft widerspricht, also fast alles, was uns von der Dreieinigkeit zu glauben befohlen ist. Wenn die menschliche Vernunft hierüber zu Rathe gezogen wird, so scheint sie durchaus zu widersprechen.

Es giebt Sensibles, mit den Sinnen wahrnehmbares; Intelligibles, Unsichtbares, das aber die Vernunft begreifen kann; Intellectibles, Unsichtbares und der menschlichen Vernunft

Unbegreifliches. Die vier ersten Contemplationsarten beziehen sich meist auf Geschaffenes; die zwei höheren auf Ungeschaffenes und Göttliches; die zwei höheren von den niederen vier auf Unsichtbares, die zwei niedrigsten auf Sichtbares und Körperliches. Meist; denn auch an den Sichtbaren und Geschaffenen ist einiges, was von der Vernunft nicht begriffen werden kann, und insofern zu den zwei höchsten Contemplationsarten gehört. Am Höchsten und Ungeschaffenen dagegen ist einiges der menschlichen Vernunft zugänglich, und deshalb zu dem Intelligiblen zu zählen. Die zwei ersten beschäftigen sich beide mit Sichtbaren, aber die erste bewegt sich ohne Beiziehung der Vernunft auf Antrieb der Bewunderung hierhin und dorthin, die zweite aber sucht zu dem, was durch die Einbildungskraft sich im Geiste bewegt, die Vernunft, oder führt das früher Bekannte in die Bewunderung. Die zweite und dritte haben das gemein und vor den andern besonders, daß in beiden sich Vernunft mit Einbildungskraft und Einbildungskraft mit Vernunft mischt; in der zweiten aber wird zu dem Sichtbaren die Vernunft gesucht, in der dritten dagegen zur Erforschung des Unsichtbaren der Grund von den Sichtbaren hergenommen, und in dieser dritten werden wir oft aus dem Sichtbaren zum Unsichtbaren belehrt, und beweisen eines aus dem andern. Wir werden da aus der Einsicht des Sichtbaren zur Kenntniß des Unsichtbaren gefördert. Die dritte und vierte beschäftigen sich beide mit Unsichtbarem und Intelligiblem, aber in der dritten mischt sich die Vernunft mit der Einbildungskraft, in der vierten die reine Intelligenz mit der Vernunft. In der vierten und fünften gehen Vernunft und Intelligenz in eines zusammen, aber in der vierten wird die Vernunft aus der Intelligenz gefördert, in der fünften aber geht die Vernunft nie der Intelligenz voraus, sondern folgt ihr oder begleitet sie meist. Was erst aus göttlicher Eingebung erkannt war, wird hintennach durch das Zeugniß der Vernunft bestätigt. Die fünfte und sechste beruhen beide auf Intellectiblen; die fünfte aber scheint mit der menschlichen Vernunft ziemlich einstimmig, die sechste aber ohne Beiziehung des Glau-

bens derselben entgegen. Die erste Contemplationsart bleibt einfach ohne vernünftiges Denken an der Bewunderung des Sichtbaren. Die zweite hält sich mit vernünftigem Denken an den Grund der sichtbaren Dinge; die dritte steigt vernünftig denkend durch Sichtbares zum Unsichtbaren auf, die vierte erschließt durch vernünftiges Denken aus Unsichtbarem Unsichtbares, und steigt durch die Intelligenz des Erfahrenen zur Kenntniß des Unbekannten auf; die fünfte läßt in der Intelligenz des Intellectiblen die Vernunft zu; die sechste steigt in der Intelligenz des Intellectiblen über alle menschliche Vernunft hinaus und untertritt sie gleichsam.

Die drei ersten sind nicht ohne Einbildungskraft; aber im ersten findet sich die Einbildungskraft gleichsam unter der Vernunft; im zweiten nimmt sie die Vernunft auf (excipit); im dritten steigt sie zur Vernunft auf. Die drei letzten können nicht ohne reine Intelligenz seyn; im vierten also neigt sich die Intelligenz zur Vernunft; im fünften hebt sie die Vernunft zu sich empor; im sechsten übersteigt sie die Vernunft und läßt sie gleichsam unter sich. Das höchste dieser letzteren läßt fast keine Vernunft zu; das höchste der mittleren muß alle Einbildungskraft ausschließen. Die einfache Intelligenz ist ohne das Geschäft der Vernunft, die reine ohne Begegnung der Einbildungskraft. Diese von uns unterschiednen Contemplationsarten mischen sich aber zuweilen, und so gehen ihre Eigenthümlichkeiten in einander über. Hier mußten nur der Klarheit der Lehre wegen die Eigenthümlichkeiten der einzelnen angegeben werden. Zu allen sechs Arten gelangen nur die Vollkommnen und kaum diese. Im künftigen Leben werden alle Erwählten, sowohl Menschen als Engel die Flügel der sechs Contemplationen haben. In den beiden höchsten hängt alles von der Gnade ab, sie sind weit von allem menschlichen Streben entfernt, und werden nur insofern erlangt, als jeder es vom Himmel empfängt, und von Gott mit Engelähnlichkeit begabt wird.

2.

Die erste Art der Contemplation besteht in der Betrachtung

und Bewunderung der sichtbaren Dinge, d. h. alles dessen, was durch die fünf Sinne wahrgenommen wird. Hierher gehören alle ehrbaren und nützlichen Untersuchungen der Dinge, alle aufrichtigen und wahren Ueberlegungen über die Werke, welche keine Verderbniß des Geistes veranlassen, also nichts, was auf Lust, Geiz, Fresserei und Schwelgerei führt. Die Betrachtung des Weltlichen soll zur Verachtung des Weltlichen führen; du sollst in allen Dingen den Schöpfer sehen. Aus diesem Stoffe wähle sich denn jeder, doch immer so, daß er nichts gegen die wahre Tradition denkt. Die erste Speculation beschäftigt sich mit Dingen, Werken, Sitten. Die Dinge sind das erste, die Wirkungen der Dinge das zweite, Ordnung und Unordnung der Wirkungen beziehen sich auf die Sitten. Auf der ersten Stufe ist die Betrachtung von Materie, Form und Natur. Materie und Form unterscheiden wir leicht durch das körperliche Gesicht, die Natur aber ist theils den Sinnen offen, theils tiefer verborgen und der Vernunft vorbehalten. Denn die Natur besteht in der innern Qualität, wie die Form in der äussern. Diese innere Qualität kann nun zum großen Theile durch die Sinne gefaßt werden, die Kraft der Natur aber, welche innen in den Dingen tief verborgen ist, würde der Mensch mit dem fleischlichen Sinne auch dann nicht erreichen können, wenn er nicht gesündigt hätte. Mit der Schärfe seines Geistes (ingenii) aber würde er sie leicht schauen, wenn nicht das Auge der Vernunft von der Wolke der Sünde umzogen unter dem Nebel des Irrthums dunkel geworden wäre. So oft wir in diesem Dunkel etwas durch die Argumente der Erfahrung suchen, tappen wir mehr als wir sehen. — Auf der zweiten Stufe ist die Betrachtung der Wirksamkeit der Natur und der Industrie; die der Natur bemerken wir im Wachsthum der Pflanzen, der Thiere ꝛc., die der Industrie in Gemälden, Schrift, Ackerbau ꝛc., was alles Stoff zur Bewunderung des göttlichen Geschenkes (muneris) giebt. Das Werk der Natur ist der Anfang des Werkes der Industrie und wird besser dadurch. — Auf der dritten Stufe kömmt die Betrachtung menschlicher und gött-

licher Einrichtungen. Hier handelt sichs von Sitten. Denn die Zucht der Sitten ging theils aus göttlicher, theils aus menschlicher Anordnung hervor. Zur ersten gehören aller Gehorsam gegen Gott und alle Sacramente der Kirche, zur zweiten alle menschlichen Gesetze, Gewohnheiten, Städteeinrichtungen, Volksbeschlüsse, bürgerliche Rechte u. dgl. mehr. Wenn die menschliche Anordnung der göttlichen dient, so wird der Geist durch beide gefördert und strebt nach oben.

Diese ganze erste Klasse der Contemplation theilt sich in sieben Stufen, die erste ist Bewunderung der Dinge aus der Betrachtung der Materie, die zweite aus der Betrachtung der Form, die dritte aus der Betrachtung der Natur, die vierte aus der der Werke in Bezug auf die Wirkung der Natur, die fünfte aus der Betrachtung der Werke in Bezug auf die Wirkung der Industrie, die sechste aus der Betrachtung und Bewunderung der menschlichen, die siebente der göttlichen Anordnungen. Diese Art der Contemplation besteht, wie früher gesagt ist, in der Einbildungskraft und bewegt sich nach derselben.

Die zweite Art der Contemplation besteht dann in der Betrachtung und Bewunderung der Natur der sichtbaren Dinge. Dem Grunde der sichtbaren Dinge nachforschen, wenn man ihn gefunden, ihn bewundern, die wunderbare und weise Ordnung des Weltbaus betrachten und einsehen, und jeden Dinges Ursache, Art, Wirkung, Nutzen und Grund, sowie den Grund göttlicher Werke, Gerichte, Sacramente, und menschlicher Handlungen oder Anordnungen betrachten, das gehört hieher. Die Gerichte Gottes sind viele, große, unendliche, unerforschliche. Hieher gehören die Bemühungen derjenigen, welche mit Beweis und Ermahnung, mit Widerlegung des Falschen, und mit Ueberredung die Bekehrung der Menschen versichern.

In Bezug auf die zweite Contemplation schadet es nicht, gegen äussere Wissenschaften und weltliche Disciplinen das Gold der Wissenschaft einzutauschen, wenn man es nur von den Schlacken der Falschheit und Eitelkeit reinigen kann. Auch die

Theologie kann die verborgene Gerechtigkeit Gottes nicht ganz ergründen. Aber was man nicht einsehen kann, kann man glauben. Wer nicht glaubt, sieht nicht ein. Die zweite Contemplation bewegt sich wie die erste in der Einbildungskraft, und beschäftigt sich mit der Betrachtung des Sichtbaren und Imaginablen. In der ersten aber ist nichts durch vernünftiges Denken, sondern alles nach der Einbildungskraft. Die zweite wird durch vernünftiges Denken gewebt und nach der Vernunft gestaltet. Auch in dem Theile, in welchem sie sich mehr auf den Glauben stützt, als durch Intelligenz gewebt wird, überschreitet sie nirgend ihre Eigenthümlichkeit; denn, wenn sie die unzähligen Werke Gottes als geordnet und seine Gerichte als gerecht durch die Lebendigkeit ihrer Intelligenz erkannt hat, so schließt sie daraus, daß auch das recht sey, was sie mit ihrer Vernunft nicht durchdringen kann. Selbst wo diese zweite Speculation den Spuren des Glaubens folgt, wird sie nicht ganz von dem Pfade ihres vernünftigen Denkens abgeleitet, auch die Einbildungskraft wird in ihr nach der Vernunft disponirt und geordnet. Denn wenn einer den Grund der sichtbaren Dinge in schweigender Forschung sucht, so stellt er sich dieselben nicht nur unter einer andern Ordnung vor, als er sie durch die Sinne findet, sondern schildert sie auch oft unter einer andern Form, und er findet um so schneller den Grund, warum das so geschieht, je mehr er die Uebel einsieht, die entstehen würden, wenn es anders wäre. In der ersten zieht die Einbildungskraft das Denken nach sich; in der zweiten disponirt die Vernunft die Einbildungskraft. Beide sind in der Einbildungskraft; denn in beiden heftet sich der Blick des Speculirenden durch den Vorsatz seiner Intention oder deren Studium immer in die Einbildungskraft.

Die dritte Contemplation stützt sich auf den Stab der körperlichen Aehnlichkeit, und hebt sich durch eine Leiter körperlicher Eigenschaften in die Höhe. Sie neigt sich freiwillig zur Erforschung dieser körperlichen Eigenschaften herunter, um aus diesen eine Aehnlichkeit für jene zu gewinnen. Aber sie begnügt sich

damit nicht, sondern indem sie eines aus dem andern argumentirend beweiset und durch vernünftiges Denken erschließet, läßt sie durch Ausführung der Consequenzen alle körperliche Aehnlichkeit weit hinter sich. Das Innere des Contemplirenden wird durch die Aehnlichkeit des Sichtbaren nicht wenig zur Begreifung des Unsichtbaren gefördert. Aber die unsichtbaren Güter übertreffen an Menge die sichtbaren; also reicht die Aehnlichkeit nicht hin. Einiges Sichtbare ist näher, andres ganz nahe am Unsichtbaren, und dieses Nahe muß man zur Vergleichung nehmen. In dieser Contemplation fängt der Mensch an geistig zu werden, denn hier fängt er an, Geistiges zu vergleichen, neuen Sinn zu erhalten, und nach dem Droben zu streben. Die Weisheit Gottes läßt ihre Strahlen in ihn und entzieht sie ihm wieder, sie giebt ihm ein Vorspiel der wunderbaren Vision, und reizt ihn zum Aufflug, wie ein Adler seine Jungen. Hier erlangt der Geist zuerst die alte Würde wieder, und nimmt die eingeborne Ehre der eignen Freiheit in Anspruch. Zu den der dritten Speculation nöthigen Vergleichungen bietet die Betrachtung der Form, der Materie, der Natur, der Wirksamkeit der Natur und der Industrie Stoff. Menschliche Institute haben eine geringe Aehnlichkeit mit dem Unsichtbaren, die Werke Gottes mehr. Einige göttliche Institute müssen wir einfach nehmen, nichts Mystisches in ihnen suchen, andere zugleich nach dem Wortsinne und nach dem mystischen Sinne. Die erste Stufe der dritten Contemplation nimmt die Aehnlichkeit aus dem, woher oder vielmehr was sie selbst ist; die zweite und dritte aus dem, was in ihr ist; die vierte und fünfte aus dem, was durch sie ist. Die zweite aus dem was in ihr äusserlich, die dritte aus dem was in ihr innerlich ist, die vierte aus dem, was durch sie durch einen gewissen Antrieb der Nothwendigkeit und die fünfte was durch einen Vorsatz des Willens durch sie wird. Die erste aus der Eigenthümlichkeit der Materie, die zweite und dritte aus der Qualität der Sache selbst, aber die zweite aus der äussern Qualität, d. h. der Form, die dritte aus der innern Qualität, d. h. der Natur; die vierte aus dem,

was in der Sache selbst oder von ihr nach der natürlichen Bewegung geschieht, die fünfte was da nach der künstlichen Bewegung wird.

Es giebt eine Contemplation von unsichtbaren Gütern und eine von unsichtbaren Substanzen (Engel und Menschengeistern) Die Seligkeit des Gerechten schließt alles ihr Verlangen in sich ein. Auf Erden sind die Begierden weiter als die Genüsse, im Himmel ists das Gegentheil. Die Seligkeit der Seligen besteht nicht bloß in der Contemplation des Schöpfers, sondern auch seiner körperlichen und unkörperlichen Geschöpfe. Sie sehen einiges über sich, andres in sich, andres unter sich. Das in sich ist die brennendste Sehnsucht der Liebe, welche ihnen aus der Wonne der gegenseitigen Schauung erwächst. Was der Strahl der Contemplation beleuchtet, gehört zur Zulassung oder Wirkung Gottes. Wir unterscheiden mit einer andern Betrachtung Gerechtes und Ungerechtes und mit einer andern Nützliches und Schädliches. Der gute und der böse Wille werden nach Gottes Vorsehung zuweilen durch Unglück zurückgetrieben, zuweilen durch Glück gebunden, damit keiner von beiden ins Unendliche wachse.

Die Weisheit Gottes wird durch verschiedne Betrachtungen in die Contemplation geführt und heißt bald Scienz, bald Präscienz, bald Disposition, bald Prädestination. So wird ein Ding von uns auf verschiedene Weise unterschieden, um von unsrer Kleinheit auf irgend eine Weise wenigstens zum Theil gefaßt zu werden. Die Scienz Gottes ist, wodurch er alles kennt; die Präscienz, wodurch er alles von Ewigkeit vorher gesehen hat; die Prädestination, wodurch er alle von Ewigkeit entweder zum Leben oder zum Tode vorhergeordnet hat; die Disposition, wodurch er alles allenthalben unaufhörlich disponirend nichts ungeordnet läßt. Diese unsere Betrachtungsarten beugen wir gleichsam in einen Kreis, wenn wir in jeder Anordnung der göttlichen Weisheit den Anfang mit dem Ende stimmen sehen. Denn nie täuscht sich die göttliche Präscienz in ihrer Providenz, nie die Prädestination in ihrem Vorsatz, nie

die Scienz in ihren Urtheil, nie die Disposition in ihrem Entschlusse. Unser Geist aber kann in der Contemplation der göttlichen Begreifung (comprehensio) Anfang, Ende oder Art nie ergründen. Der Kreis bezieht sich allenthalben auf einen Mitpunct, weil alle göttliche Prüfung in keiner Sache mehr als in der andern von der Diffinition der einen und einfachen Wahrheit sich entfernt. Die göttliche Weisheit scheint nach den verschiednen Contemplationsweisen in einigen mehr wunderbar, in andern mehr lieblich. So erscheint die göttliche Präscienz wunderbarer in bösen als in guten Dingen. Denn das Böse geschieht bloß durch Gottes Zulassung, nie durch Gottes Wirkung. Und das ist eben das Wunderbare, daß er auch das voraus weiß, was er einem fremden Willen, der noch nicht war, und den er nie machen wollte, überlassen hat. Seine Scienz faßt aller Dinge Ordnung, Qualität, Maß, Ort und Zahl unter einen Strahl einfacher Schauung zusammen. Daß Gott die bösen Gedanken der Menschen kennt, ist wunderbarer, als daß er die guten kennt. Prädestination wird fast nur von der Vorherordnung zum Leben gesagt, und von der zum Tode nur mißbräuchlich und uneigentlich. Die göttliche Disposition aber dient nur der Seligkeit der Erwählten. Warum straft und warnt Gott die Verworfenen? Kann seine Allmacht nicht das Böse verhüten, das seine Weisheit voraussieht? Das sind staunenswerthe Dinge! Lieblicher erscheint die göttliche Prädestination, wenn wir bedenken, daß er auch den Guten, die er zur ewigen Seligkeit bestimmt hat, zeitliche Güter giebt und den zur Verdammniß Bestimmten zeitliches Unglück. Die göttliche Disposition ist immer wundervoll; in den Verworfenen erscheint sie mehr gerecht als huldvoll, in den Erwählten mehr huldvoll als streng. Große Bewunderung, unsägliche Freude sollen das Schauspiel der Contemplation immer begleiten. Die Bewunderung soll discret seyn, damit wir in Gottes Präscienz nichts Falsches, und in der Prädestination oder Disposition nichts Eiteles bewundern. Das Maß der Contemplation wechselt nach dem Maße der Bewunderung und der Freude. Halte dich in

jeder Contemplation des Veränderlichen an die Betrachtung der göttlichen Weisheit. Wundre dich nicht, daß Gott Guten und Bösen alles Allgemeine gleich gegeben hat, ja, daß er auch Verworfenen die Gaben der Weisheit und die anderen Gnadengaben reichlich verlieh, und dagegen viele Erwählte ohne sie lange in Lastern liegen läßt, sondern vertraue auf die göttliche Scienz, Präscienz, Prädestination und Disposition.

3.

Der Stoff der vierten Contemplation sind die unkörperlichen und unsichtbaren Wesen, menschliche und englische Geister, der reine Intellect. Hier hat die Einbildungskraft gar nichts zu thun, eben so wenig die Zerknirschung über fleischliche Begierden, die Werke der Frömmigkeit und Barmherzigkeit und die Passionen. Die Erinnerung an das alles kann den in dieser Contemplation beschäftigten Geist nur stören. Je vollständiger wir die körperlichen Phantasmen vergessen, desto tiefer und freier erforschen wir das Verborgene der überweltlichen Wesenheiten. Diese Contemplation führt den Menschen in sein Herz, läßt ihn seinen Geist schätzen, überlegen, was er war von Natur, was er ist durch die Schuld, was er seyn soll durch sein Streben, was er seyn kann durch die Gnade, und was er von andern Geistern urtheilen soll. Die dritte und vierte sind nicht in der Qualität, wohl aber in der Quantität des Stoffes verschieden; beide bewegen sich in vernünftigem Denken. In der lieblichen Süße der vierten findet der Geist eine große Sicherheit und das Geheimniß einer wunderbaren Ruhe zuerst; eine so ungewöhnliche Wonne führt das Verlangen des Herzens zur Ruhe und befriediget es. Wie soll der Mensch ein Organ finden, um den Frieden zu begreifen, der über alle Vernunft ist, nicht sein Geist erforscht ihn; Gott muß ihm denselben durch seinen Geist offenbaren. Was auf diese Weise die menschliche Intelligenz durch ein Ausschgehen des Geistes errreicht, das kann die dritte in ihrer Enge nicht fassen. Was sie von der Kenntniß der unsichtbaren Dinge durch vernünftiges Denken erschließt, oder aus der Aehnlichkeit des Sichtbaren findet, das erkennt sie mit der

Wahrheit verglichen fast als Nichts. Wenn man anfängt geistigen Schauungen sich hinzugeben, und durch die Betrachtung seines Geistes zur Contemplation der Geister aufzusteigen und so Geistiges mit Geistigem zu vergleichen, so wird man selbst geistig. Der Geistige aber richtet alles. Das Himmelreich ist in uns, bitte Gott darum, bewahre dein Herz, prüfe deinen Geist. Wer die Würde seines Standes nicht erwägt, der weiß nicht, wie tief alle weltliche Herrlichkeit unter ihm liegt; wer sich nicht zuerst selbst denkt, der weiß nichts vom englischen und vom göttlichen Geiste. Aus dem Inneren selbst wird die Intelligenz geboren, wenn es von der göttlichen Gnade besucht wird. Wenn die Gnade entzogen wird, so fällt das Auge des Geistes auf die Betrachtung seines Abfalls, da sieht der Mensch ein, wie nichts er ist, und wie nichts er durch sich vermag. Aber durch diese Betrachtung der eigenen Schwäche wird die verlorne Intelligenz wieder hergestellt. Durch die Kenntniß seiner selbst steigt der Mensch zur Contemplation des Himmlischen. Wenn er zur Höhe gelangt ist, so bleibt er da gerne, weil ihn die wunderbare Wonne der überhimmlischen Schauspiele erquickt. Es ist süß und lieblich die Ordnung der seligen Geister zu betrachten. die da heiter sind in der Klarheit und Liebe Gottes. Erforsche die Tiefe deiner selbst und du wirst da Staunenswerthes finden. einen andern Erdkreis und eine andre Fülle des Erdkreises, eine eigne Erde und drei Himmel, den imaginalen, den rationalen und den intellectualen. Nur durch den intellectualen Sinn kann Unsichtbares gesehen werden. Wie wir das Körperliche durch den körperlichen Sinn sehen, anschaulich, gegenwärtig, leiblich, so faßt der intellectuale Sinn das Unsichtbare zwar unsichtbarer Weise aber gegenwärtig und wesentlich. Dieses intellectuale Auge hat aber den Schleier sinnlicher Lust vor. Die Seele sieht was diesseits dieses Schleiers ist, ihr Unsichtbares; ihre Wesenheit kann sie nicht sehen. Man könnte fragen, ob es nicht ein andrer Sinn ist, mit dem wir unser Unsichtbares und ein andrer mit dem wir das göttliche Unsichtbare sehen. Aber die diesen Unterschied machen, die sollen ihn beweisen. Man ver-

wechselt oft den Begriff der Intelligenz, bezieht ihn zuweilen bloß auf die höhere, zuweilen bloß auf die niedere Speculation, zuweilen auch auf beide. Ob wir nun aber diesen doppelten Blick aufs Höhere und aufs Niedere so als einen doppelten nennen, daß wir ihn gleichsam als den Sinn in einem Haupte fassen, oder als ein doppeltes Organ desselben Sinnes, oder als eine doppelte Wirkung desselben Organs, immer können wir doch sagen, daß beide zu dem intellectualen Himmel gehören, denn in diesem höchsten Himmel ist eine höhere und feinere Speculation, und eine niedrigere und dunklere. Dieser Himmel hat seinen Tag und seine Nacht, aber jeder Tag der unteren Himmel wird von der Klarheit dieser Nacht überstrahlt. Er hat seinen Mond und seine Sterne. Niemand kommt zum Mittage dieses Tages in diesem sterblichen Fleische, vielleicht aber zum Morgen. Die Sonne dieses Tages hat nur Aufgang, keinen Untergang, der Tag keinen Abend, obgleich er mit der Morgenröthe beginnt. Jener Himmel kennt nur einen Tag. Der zweite Himmel hat viele Tage und unzählige Nächte, eben so der erste. Sonne und Mond des dritten Himmels aber stehen an ihrem Ort (habitaculo). Wenn das Himmelreich in uns ist, so wird es auf der Höhe dieses Himmels gesucht. Da ist Fülle der Weisheit, da sieht man die Engel, da die übererhabene Größe des göttlichen Geistes, da die ewige Seligkeit der Seligen. Die geistige Natur wird geschaffen, daß sie sey, sie wird gerechtfertigt, daß sie gut sey, sie wird verherrlicht, daß sie selig sey. Die ersten Güter sind Gaben des Schöpfers, die zweiten Gaben des Schöpfers und Verdienste der Creatur, die dritten Gaben des Schöpfers und Belohnungen der Creatur. Auf der ersten Stufe dieser Contemplation bedenken wir die geistigen Güter unsrer Schöpfung; mit der Schöpfung ist jeder vernünftigen Creatur Seyn, Wissen und Wollen gegeben. Bedenke, wie nöthig, gerecht und gütig es von Gott war, der vernünftigen Natur die Unterscheidung des Guten und Bösen und die Freiheit des Willens zu geben, und bewundre dieses sowohl als die Erhabenheit der Wesenheit, bedenke den eignen

und den fremden guten und bösen Willen, die guten und die bösen Geister, den Unterschied von den Thieren und das was du weißt und nicht weißt. Die Substanz der Seele können wir auf dieser Stufe der Speculation nicht fassen. Aber auch was du nur zum Theile begreifest, vernachlässige deßhalb nicht. Du kannst doch aus der heiligen Schrift und aus der Vernunft vieles von der Eigenthümlichkeit der geistigen Wesenheit wissen, und mußt das nicht vernachlässigen, weil du nicht alles wissen kannst. Wir wissen z. E. so viel als möglich von der Unsterblichkeit der Seele, weil ohne die Ueberzeugung von dieser das ganze Christenthum fällt.

Unser Gutes, welches vom Werke der Schöpfung anfängt, erweitert die Rechtfertigung. Diese aber kann nie vollendet werden, wenn die Creatur nicht mit ihrem Schöpfer wirkt. Gott könnte alles allein thun, wir dagegen nichts ohne ihn. Aber er fordert im Werke unsrer Rechtfertigung unsre freie Zustimmung. Wenn wir dabei nichts thun, bitten wir vergebens um seine Hülfe. Eigenes Streben und göttliche Gnade ist da nöthig. Unsre Rechtfertigung wird vollendet durch eigne Ueberlegung und durch göttliche Inspiration. Gerechtes wollen ist schon gerecht seyn. Denn mit Recht heißen wir aus dem bloßen Willen schon Gerechte oder Ungerechte, obgleich das Werk uns in beiden unterstützt. Gott wirkt mit uns innerlich und äusserlich, innerlich durch verborgene Inspiration, äusserlich durch die offenbare Verwaltung seiner Werke. Auch auf dieser zweiten Stufe dieser Contemplation findet sich einiges Unfaßliche. Wir kennen die Ueberlegung, aber wie die göttliche Gnade wirkt, weiß niemand. Daß sie aber wirkt, lehrt die h. Schrift und unsre Erfahrung, weil sie uns zuweilen verläßt und wir dann unsre Schwäche fühlen, und zuweilen wiedergegeben wird, wo wir dann sehen, was wir durch Gottes Gnade sind. Zum Willen gehört, was im Geiste aus der bloßen Wirkung der Natur vorgeht, zur Ueberlegung, was da aus dem Streben vorgeht. Auf jene bezieht sich jede Seelenkraft, die der Seele von Natur einwohnt, auf diese jede durch Streben

erworbene Seelenkraft. Die Kraft der Seele, welche sich in viele Affecte bilden und ändern kann, heißen wir Willen. Auch die Bewegung dieser Kraft, das Wollen, heißen wir Willen, nicht bloß das Wollen aus natürlicher Bewegung, sondern auch das Wollen, welches die freie Zustimmung des Innern aus Ueberlegung begleitet. Der Mangel an Worten zwingt uns die Bedeutungen der Worte bald auszudehnen, bald einzuschränken und dem Bedürfniß angemessen zu verändern. Was in der Seele gegen die Einstimmung ist, kann den Menschen nicht rechtfertigen; also achtet die erste Betrachtung darauf, welche Güter der Geist von Natur hat oder entbehrt, die zweite darauf, welche Güter er aus der Kraft schon hat oder noch nicht haben kann. Durch die erste erkennt der Mensch sein Vermögen, durch die zweite seine Schuld und sein Verdienst. Die Art unsrer Verherrlichung kann kein menschlicher Sinn, keine menschliche Vernunft begreifen. Niemand hat die Erfahrung davon an andern oder an sich. Wir glauben an unsre Verherrlichung, obgleich wir ihre Quantität oder Qualität durch die Intelligenz nicht fassen können. Nach voller Reinigung des Gewissens, nach vielen Uebungen der Gerechtigkeit fängt endlich der Mensch an zu hoffen, was er früher kaum glauben konnte. Trachte aufs äusserste nach einem Vorschmack der künftigen Herrlichkeit.

Diese Art der Contemplation hat fünf Stufen. Auf der ersten wird die Qualität oder die Wesenseigenthümlichkeit der Seele betrachtet, daß sie Leben und dauernd ist, daß sie den Körper belebt, einfach ist und doch den Körper durchdringt, überall ganz, wie Gott überall ganz ist in aller seiner Creatur. Auf der zweiten betrachtet man, was zur Kenntniß gehört, dem Studium der Wahrheit dient, die Wissenschaft vermehrt, die Beweglichkeit des Gedankens, die Gelenkigkeit der Phantasie, die Schärfe des Geistes, die Genauigkeit der Unterscheidung, die Geräumigkeit des Gedächtnisses, die Lebendigkeit der Intelligenz. Auf der dritten wird der Wille der vernünftigen Seele betrachtet, und ihre vielfache Affection; auf der

vierten die Kraft der Unterscheidung, welche täglich so viele Affectionen zu Tugenden macht; auf der fünften bewundert man die Qualität der aspirirenden Gnade, wie wunderbar der eine Geist auf alle wirkt und wie, was er wirkt, uns zum Verdienst angerechnet wird. Einiges wirkt die Gnade in uns zur Vermehrung dessen was wir schuldig sind, andres zur Vermehrung des Verdienstes, andres zum Beginn der Belohnung; das erste durch Vermehrung der Gaben der Wissenschaft und Weisheit, das zweite durch Einflößung von Tugend, das dritte durch Eingiessung der göttlichen Süsse. Betrachte die verschiednen Gnadengaben und stärke dich dadurch zur Liebe und Demuth. Alle Affecten der Seele stimmt der h. Geist zusammen zur süssen Melodie für Gott. Diese Süsse wird noch übertroffen durch die zusammenklingende Eintracht der übersinnlichen Seele.

4.

Die fünfte und sechste Contemplationsart beziehen sich auf Ueberweltliches. Die Gegenstände dieser beiden Contemplationsarten sind über die Vernunft. Uebervernünftig ist, was kein menschlicher Sinn körperlich fassen und keine Vernunft begreifen kann. Die eine Art des Uebervernünftigen ist nicht gegen die Vernunft, die andre ist es. Von dem was gegen die Vernunft ist werden die Ungläubigen durch die Menge der Wunder, die Gläubigen durch die Auctorität der h. Schrift überzeugt; den Propheten wurde es oft durch vielfache göttliche Offenbarungen gezeigt. Aber es ist von der Art, daß es anderen, ausser vermittelst des Glaubens durchaus nicht, auch von denen nicht bewiesen werden kann, die es durch Offenbarung gelernt haben. Der Beweis dafür erfordert mehr Wunder als Beispiel, mehr Auctorität als Demonstration, mehr Offenbarung als Denken. Bei dem, was nur über, nicht gegen die Vernunft ist, tritt der Fall ein, daß, wenn es die Vernunft durch göttliche Offenbarung oder glaubwürdiges Zeugniß erfahren hat, sie nun selbst allenthalben Gründe und Argumente findet, welche sie in ihrem Forschen unterstützen und ihr Gefundenes bestätigen. Die fünfte und sechste Contemplations-

art haben gar nichts mit der Einbildungskraft zu thun; denn bei ihnen giebt es keine Veränderung, keinen Schatten des Wechsels. Da ist der Theil nicht kleiner als sein Ganzes, das Ganze nicht allgemeiner als das Individuum, der Theil wird vom Ganzen nicht gemindert, das Ganze besteht nicht aus Theilen, denn da ist einfach was allgemein dargelegt wird, und 'allgemein was gleichsam als besonders vorgetragen wird, wo das Ganze das Einzelne, Alles eines und eines alles ist. Diese beiden Contemplationsarten beziehen sich durchaus auf Höchstes und Göttliches. In Gottes Erkenntniß kann man täglich wachsen, darüber hinaus nicht. Gott ist das Höchste, Fülle der Wissenschaft ist Gott erkennen; darin liegt die Fülle der Herrlichkeit, die Vollendung der Gnade, die ewige Dauer des Lebens. Dazu führen uns diese beiden letzten Speculationen nach und nach, und bringen uns zuweilen dazu. Der Anfang ist in diesem Leben, die Vollendung im folgenden. Bei ihr ist innige Zerknirschung nöthiger als tiefe Forschung, Seufzer nöthiger als Argumente. Die Zerknirschung macht reines Herzens, um Gott zu schauen. Es ist schwer, übermäßiges Vertrauen und Verzweiflung zu verhüten, den Engeln gleich zu werden und alles Irdische aufzugeben; die Unterstützung göttlicher Offenbarungen ist dabei unentbehrlich. Es wird der menschliche Geist da den Erzengeln gleich, die zunächst an der göttlichen Klarheit stehen, und von Angesicht ohne Spiegel und Räthsel schauen. Täglich strebt die menschliche Vernunft zu den schauenden Entzückungen jener überhimmlischen Seele, und wird zuweilen durch Gottes Gnade zur Contemplirung jener Herrlichkeiten der höchsten Majestät erhoben. Das Herz muß hoch hinaufsteigen und durch Aussichgehen des Geistes aus der Offenbarung des Herrn lernen, nach was es seufzen und streben soll. Einmal zugelassen zur lichtströmenden Herrlichkeit englischer Erhebung und zur Schau göttlicher Strahlen, kommen innige Sehnsuchten und unaussprechliche Seufzer. Bewundernd und beschauend erinnert sich der Begnadigte immerfort der ungesehenen Klarheit, bis er endlich in dasselbe Bild gestaltet wird von Klarheit zu Klarheit

als von Gottes Geiste. Diese fünfte und sechste Contemplationsart mäßigen alle Eigenliebe. So lange wir im Anschauen sind, soll unser Geist sich selbst ignoriren, oder wenigstens soll alles, was in uns glänzt, in Vergleich mit der überherrlichen Klarheit gering erscheinen. Zugleich die Weltliebe und die Liebe unsrer selbst wird in der höheren Beschauung gemäßigt. Die geistigen Männer lechzen nach diesen beiden Arten. Sie erwarten jeden Augenblick die Gnade göttlicher Offenbarung, und die Gnade wird ihnen gegeben, damit sie wissen, wornach sie streben und was sie begehren sollen. Die reichste göttliche Erkenntniß ist nichts ohne die Flamme der göttlichen Liebe. Aus Kenntniß kommt Liebe, aus Liebe Kenntniß. Erwarte, Seele, mit Sehnsucht die Befreiung aus diesem Kerker. Wie viele glauben sich bereit, und doch wenn der Herr erscheint, zittern sie und fürchten den Ausgang, den sie vorher ersehnten. Nach langer Sehnsucht werden einige durch die heimsuchende Gnade über sich selbst gehoben, andere nicht. Nach dem Sturme des Schmerzes und der Schaam kömmt eine friedliche Stille, eine sanfte Luft, in welcher der Mensch die Wirkung der heimsuchenden Gnade erwägt. Man erkennt Gottes Willen an seiner Inspiration; man wird durch Aussichgehen des Geistes aus sich selbst geführt und sieht das Licht der höchsten Weisheit ohne Hülle in einfacher Wahrheit. Was du in der Entzückung gesehen hast überlege tief und ernst, um es zu begreifen, und durch das Zeugniß von Gründen und Aehnlichkeiten zur gemeinen Intelligenz zu bringen. Schneide von deinem eignen Willen etwas Liebes und Werthes ab. In dieser Erhebung des Geistes geht die menschliche Intelligenz auch oft in jenen Abgrund göttlicher Gerichte, und wird auch zum Vorherwissen des Künftigen belehrt. Was wir über die Vernunft im Aussichgehen des Geistes gesehen haben, das kann zum gemeinen Verständniß gebracht werden, was aber gegen die Vernunft, nicht. Führe die Geheimnisse des Glaubens, die du durch Offenbarung gelernt oder von Theologen erfahren hast, in die Contemplation, dein Geist bewundere sie, weide sich daran,

demüthige und entzünde sich in der Sehnsucht nach dem Göttlichen. Eine heilige und contemplative Seele soll immer zur Aufnahme der Gnade bereit seyn, nicht Boten erwarten, nicht sagen: Warte noch. Aber wenige können bereit seyn, nicht bloß die Sünder die draussen sind, sondern selbst die Geistlichen und die Mönche, die doch besonders darauf hingewiesen sind. Viele dürsten nach Ruhm, nicht nach Erbauung, streben nach Wissenschaft, nicht nach Heiligkeit. Es ist schwer für die vollkommene Seele, sich ganz in sich selbst zu sammeln, und in heißem Verlangen allein nach der Gottheit zu rufen. Die Liebe will Einsamkeit. Das Gedächtniß hört die Offenbarung, die Intelligenz contemplirt, die Andacht küßt im Affecte, der Beifall fühlt sich durchgossen von Süsse. Da ist Erinnerung, Bewunderung, Liebe, Ergötzen. Du hörst, wenn die Stimme des Geliebten jeden fremden Laut übertönt, wenn der Geliebte allein bei der Geliebten ist und sie ihn allein durch die Contemplation anschaut. Du contemplirst, wenn du als Geliebte im Anschauen der Schönheit immer wärmer wirst, dich zur innern Reinheit und Schönheit gestaltest und in heißer Liebe in die Küsse der Andacht eilest. Du bist andächtig, wenn das Innerste der Seele sich zu vollkommenem Frieden setzt, bis sie auf einen unaussprechlichen Einguß der göttlichen Süße ganz in Sehnsucht nach ihm schmilzt, und der Geist, der dem Herrn anhängt, ein Geist wird. Fast unmöglich ist es jeder Seele, sich ausser sich selbst zu ergießen, über sich selbst hinauszugehen. Es ist nicht so leicht den Rufenden zu folgen, als den Kommenden aufzunehmen, weil sie beim Rufen aus sich selbst geführt und zur Schau des Höheren gehoben wird. Wer noch anderen Trost und andre Freude hat, als Gott, der ist noch nicht zur einzigen und besonderen, obwohl vielleicht zur höchsten Liebe gelangt. Nur die besondere Liebe kann zu schauenden Entzückungen, und in anagogische Strebungen durch Entäusserung des Geistes führen. Die Erhabenheit göttlicher Offenbarungen ist das offenbare Anzeien der göttlichen Liebe. Einige können bloß mit vielem Studium und langer Meditation zu den Wonnen der Wahrheit

gelangen, andre schöpfen mit höchster Leichtigkeit und Lust aus den göttlichen Offenbarungen; andre endlich sind entäußert, sie sind die Geliebtesten und nur sie führt die Eingießung der höheren Offenbarung in das Aussichgehen des Geistes. Das Maß der Offenbarung richtet sich nach dem Maße der Liebe.

Das Vorzüglichste und Höchste von allen halten wir für wahrhaft einfach und höchst eines. In diesem einen und einfachen Guten ist alles Gute. Es ist einfachst in Wesenheit, vielfachst in Wirksamkeit. Die menschliche Vernunft kann nicht alles begreifen was ist; unbegreiflich ist ihr daher das Gute, in dem alles Gute ist. Zur sechsten Stufe gehört alles, was die Dreieinigkeit betrifft; da ist alles gegen die Vernunft. Behaupte das, was zur einen dieser beiden letzten Speculationen gehört so, daß du das nicht vernichtest, was zur andern gehört, nicht die Dreieinigkeit durch die Einheit, oder diese durch jene. Die fünfte und sechste Stufe müssen immer beisammen seyn. In dem, was sie einstimmig von Hohen und Göttlichen denken nehmen sie die Aehnlichkeit von den Gegenständen der vierten zum Zeugniß ihrer Behauptung. Die vernünftige Natur ist nach Gottes Bilde geschaffen; also nehmen wir von ihr mit Recht die Bilder der Vergleichung für das Göttliche und bestimmen danach die Art unsrer Forschung. Die Schöpfung aus Nichts erinnert an die Kraft der Einbildung, ohne Stoff so viele Gestalten, als sie will zu schaffen; die Allgegenwart Gottes an die ungetheilte Gegenwart der Seele im ganzen Leibe, die Allmacht an die Macht der Seele über den Körper. Und so hat auch die Dreieinigkeit ein Bild in der Seele. Der Besuch der vierten, fünften und sechsten Stufe wird immer von der Häufigkeit göttlicher Offenbarungen begleitet. Wer mit dem göttlichen Orakel vertraut seyn will, der steige ins tiefe Herz und gelange durch die dritte Stufe zur fünften und sechsten. Da übersteigt die contemplative Seele nicht bloß die körperliche, sondern auch die geistige Creatur durch erhabene Betrachtung, und schwebt in der Bewunderung der höchsten Einheit und Dreieinigkeit. Aus der Einsicht der vernünftigen Creatur, und aus

der Betrachtung des göttlichen Bildes werden wir zur Erkenntniß der Gottheit höher gefördert, und gelangen durch die gegenseitige Zusammenstellung der drei letzten Stufen zur besonderen Vollkommenheit. Dringe durch Spiegel und Bild der höchsten Einheit und Dreieinigkeit zur Beschauung dieser Einheit und Dreieinigkeit tiefer durch. Bedenke gerne die Würde der vernünftigen Creatur und die Würde und Klarheit des Schöpfers. Ueberlege häufig und gerne die darauf sich beziehenden Artikel des Glaubens. Der Geistliche besonders bewege sich immer und gerne auf diesen drei Stufen, um für sich und das Volk durch göttliche Offenbarung belehrt zu werden. In jeder Contemplationsart geht der Contemplirende aus seinem Geiste heraus. Dieß scheint zwar nur bei den beiden letzten der Fall zu seyn; aber es kann auch bei den vier andern eintreten. Denn wir können auf den vier ersten Stufen einiges durch göttliche Offenbarung und durch Aussichgehen des Geistes sehen, und auf den zwei letzten dem gewöhnlichen Stande der Seele gemäß, die Gegenstände in Betrachtung ziehen und durch Contemplation sehen. Der menschliche Geist wird von der Unermeßlichkeit des göttlichen absorbirt, und in höchstes Vergessen seiner selbst versenkt. Die menschliche Intelligenz wird zu gleicher Zeit für Göttliches erleuchtet und für Menschliches verhüllt. Wenn die Seele über sich selbst hinaus geführt die Beschwerden der menschlichen Passibilität durchaus nicht fühlt, so hat sie Frieden. Da schläft sie, und vergißt, was sie nüchtern zu denken gewohnt war. Dieß alles kann auch ohne Aussichgehen des Geistes geschehen; man kann auch mit großem Studium und Arbeit durch die sechs Stufen der Contemplation hindurchgehen. Einige haben die Gabe des Aussichgehens von ungefähr, andre gleichsam aus eigner Kraft; das heißt, einige erwarten und erhalten es aus der bloßen rufenden Gnade, andre erringen es, aber mit Beiwirkung der Gnade, durch Streben der Seele. Jene können nicht, wann oder wie sie wollen, diese wann sie wollen. Zur Beschauung des Göttlichen entrückt, vergessen wir nicht bloß das außer uns, sondern auch das in uns, und wenn

wir wieder zu uns kommen, können wir uns des Gesehenen nicht mehr in seiner Klarheit und Wahrheit, sondern nur dunkel erinnern.

5.

Auf drei Arten kommen wir zur Gnade der Contemplation, einmal durch die Gnade allein, dann mit dazu genommenem Streben, endlich durch die Belehrung von andern. Beim Streben ist aber immer die mitwirkende Gnade, alles unser Streben ist nur aus der Gnade. Einige werden durch eignes Streben und ohne fremde Lehre zu dieser Gnade gebracht, kommen aber nicht zum Aussichgehen des Geistes. Jede Contemplation geschieht durch Erweiterung, Erhebung und Entäußerung des Geistes; durch Erweiterung, wenn die Sehe der Seele weiter ausgedehnt und mehr geschärft wird, aber das Maß des menschlichen Strebens nirgends überschreitet; durch Erhebung, wenn die Lebendigkeit der Intelligenz von Gott bestrahlt über die Gränzen des menschlichen Strebens hinausgeht, doch aber nicht zur Entäusserung des Geistes gelangt, daß er wohl etwas über sich sieht, doch aber von dem Gewohnten sich nicht ganz zurückzieht; durch Entäußerung, wenn die Erinnerung des Gegenwärtigen dem Geiste entfällt, und in einen fremden dem menschlichen Streben unzugänglichen Zustand der Seele durch Transfiguration der göttlichen Wirkung übergeht. Also eignes Streben, eignes Streben und Mitwirkung, Gnade. Die Erweiterung des Geistes wächst durch Kunst, wenn wir durch wahrhafte Tradition oder durch scharfsinnige Forschung lernen, wie etwas geschieht, indem es geschieht; durch Uebung, wenn wir das, was wir vorher fassen bereit und schnell anwenden; durch Aufmerksamkeit, wenn wir auf diese Anwendung und Uebung große Sorgfalt wenden. Die Erhebung geht über das Wissen, wenn wir durch göttliche Offenbarung erkennen, was über unser Wissen und unsre Intelligenz hinausgeht, über das Streben, wenn die menschliche Intelligenz zu dem von Gott erleuchtet wird, wozu weder das Wissen, das sie hat, noch dasjenige, das sie durch Streben erwerben kann, hinreicht; über die Natur,

wenn die durch göttliche Inspiration erleuchtete menschliche Intelligenz, nicht bloß über das Maß eines einzelnen Menschen, sondern der ganzen menschlichen Natur und des ganzen menschlichen Strebens hinausgeht. Zu dieser dritten Erhebung gehört alle Prophetie, welche noch ohne Entäußerung des Geistes ist. Denn es geht über die menschliche Natur hinaus, vom Vergangenen zu sehen, was nicht mehr ist, vom Künftigen, was noch nicht ist und vom Gegenwärtigen, was sich den Sinnen entzieht, die Geheimnisse des fremden Herzens und das übersinnliche Göttliche. Das Aussichgehen des Geistes geschieht aus großer Andacht, wenn den Menschen die göttliche Sehnsucht so entflammt, daß die Flamme der innigen Liebe über menschliche Weise wächst, die Seele wie Wachs schmilzt und gleichsam als Dampf nach oben trägt; aus großer Bewunderung, wenn die erleuchtete die höchste Schönheit bewundernde Seele durch heiliges Erstaunen ganz aus ihrem Zustand geräth und wie ein Blitz der Sehnsucht nach oben gerissen wird; aus großem Jauchzen, wenn sie die Fülle jener innigen Süße getrunken hat, berauscht, was sie ist und war ganz vergißt, und durch das Uebermaß ihrer Bewegung in das Aussichgehen der Entäusserung in einen überweltlichen Affect, in wunderbarer Glückseligkeit plötzlich umgestaltet wird. Das sind die anagogischen Entzückungen des Geistes, zu denen derjenige gelangt, welcher vollkommen liebt und vollkommen geliebt wird. Dem Verdienste nach scheint diejenige Erhebung des Geistes größer zu seyn, welche zwar mit Beistand der Gnade aber doch aus eigner Intention und Intension sich erhebt, als die die aus bloßer Offenbarung oder göttlicher Eingebung aufsteigt. Von diesem Aufsteigen muß die Seele anfangen, und zuerst wie durch eine Wüste, und dann über die Wüste hinaus sich erheben. Sonst kömmt der Geist nicht zum Aussichgehen, wenn die Seele nicht dadurch, daß sie sich selbst verläßt, eine Wüste macht, durch welche sie dann nach oben aufsteigt. Die erste Art der Erhebung geschieht zuweilen bloß durch ein Ueberschäumen der wallenden Sehnsucht, zuweilen da durch und durch

hinzukommende göttliche Offenbarung. Die Bewunderung entsteht, wenn wir etwas gegen unsre Erwartung und gegen unser Dünken sehen. Es ist da ein plötzliches, noch mit Finsterniß vermischtes Licht; der Geist sieht ohne Zweifel, was er kaum glauben kann. Daraus folgt dann schärfre Aufmerksamkeit und genauere Erkenntniß. Die Bewunderung geht in mehr als menschliche Intelligenz von Klarheit zu Klarheit. Es fängt diese zweite Art zuweilen mit der bloßen Bewunderung an, und endigt in der glühendsten Sehnsucht der Andacht. Da wird der Geist aus der Offenbarung der Wahrheit und ihrer Contemplation zur Andacht entzündet. Zuweilen beginnt diese zweite Art mit der bloßen Bewunderung und bleibt dabei. Viele empfangen die Strahlen der göttlichen Offenbarung, erhalten dadurch aber nicht dieselbe Kraft der Liebe. Zuweilen kömmt in dieser zweiten Art die göttliche Offenbarung unsrer Meditation entgegen, zuweilen geht sie ihr voran, unterstützt die suchende, weckt die schlafende, regt die starrende auf. Im Geiste ist, wer die höchste Höhe des Geistes erstiegen hat; den Geist verliert in Ohnmacht gleichsam, wer über die höchste Höhe des Geistes hinaussteigt. Der erste Mensch vor der Sünde konnte leicht vom Weltlichen zum Ueberweltlichen, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren übergehen, täglich durch Contemplation bei den Bürgern des Himmels seyn, in die göttlichen Geheimnisse und zur Freude des Herrn kommen. Diese Möglichkeit hörte nach der Sünde auf. Die dritte Art erfolgt aus großer Wonne. Speculation ist, wenn wir durch einen Spiegel sehen, Contemplation, wenn wir die Wahrheit ohne Hülle schauen. Die höheren Engel contempliren, die niederen speculiren. Kein Aussichgehen des Geistes geht über das Maß des menschlichen Strebens oder Verdienstes hinaus. Die Erhebung gehört nicht dem menschlichen Verdienste, sondern dem göttlichen Geschenke. Gegen die Fleischeslust giebt Gott die Erquickung der Wolke, gegen die Unwissenheit des Geistes das Licht der Offenbarung. Mancher kennt den Weg der Wahrheit, geht ihn aber nicht, weil die Fleischeslust ihn hindert; ein anderer hat Eifer aber mit Unver-

stand. Bei der dritten Art des Aussichgehens besonders hängt alles von der göttlichen Wohlthat ab. Verliert einer diese Gnade, so kann er sie wieder herstellen durch eigne Meditationen, die ihn zu Dank und Lob gegen Gott führen.

Dieß ist der Gedankengang des Werkes de contemplatione. Die beiden Abhandlungen von den Stufen der Liebe und von den vier Stufen der heftigen Liebe gehören ihrem Inhalt nach zu diesem Werke. Denn was in diesen Abhandlungen Liebe heißt ist eben der Zustand der Sehnsucht, welcher die höheren Stufen der Contemplation bedingt, und von welchem andere mystische Theologen, wie besonders Ruysbroek, eben unter diesem Namen der Liebe viel und ausführlich handeln. Richard schildert in der ersten dieser Abhandlungen vier Eigenschaften der Liebe. Sie ist unüberwindlich. Um dieß darzuthun, giebt er eine rednerische Schilderung der Liebe meist aus Schriftstellern, wobei er denn besonders die paulinische Hauptstelle über die Liebe benützt. Er thut dasselbe bei der zweiten Eigenschaft der Liebe, der Unersättlichkeit. Als die dritte Eigenschaft wird angegeben, daß die Liebe unaufhörlich den Geliebten sieht, und dabei bemerkt, daß diejenigen viel eher und leichter zum Genusse der Liebe gelangen, die fromm anklopfen, als diejenigen die scharfsinnig forschen. Gefühlt könne ihre Wirkung werden, und das nur von wenigen Geistigen, ausgesprochen könne sie von niemanden werden. Zahle den Tribut der Liebe, sagt Richard, und du hast dem Herrn genug gethan. Fasten, Wachen, hartes Leben ist Gott dann nur wohlgefällig, wenn es in Liebe geschieht. Das Kleinste ist werthvoll wenn es mit Liebe geschieht, das Größeste werthlos, wenn ohne Liebe. Die Liebe ist endlich auch unzertrennlich; es ist aber ein Irrthum, zu sagen, daß, wer sie einmal habe, sie nie wieder verlieren könne.

Die vier Stufen der heftigen Liebe, welche in der zweiten Abhandlung angegeben werden, sind folgende: Die Liebe veranlaßt Ohnmacht, sie bringt Krankheit zuwege, sie hat Bande

und macht Wunden. Der Strahl der Liebe dringt in die Herzen, das Herz brennt in Sehnsucht, glüht in Neigung, wogt und seufzt tief auf. Aber dieser Grad der Liebe, die Wehmuth wird noch von den Sorgen und Geschäften der Welt unterbrochen, bis er immer stärker wiederkehrend die ganze Seele füllt und alle andern Gedanken hinausdrängt. Da kann der Mensch dann nur das Eine denken ohne Unterbrechung (das Binden). Im weitern Fortgange wird jeder andre Affect ausgeschlossen, und nichts ausser das Eine oder wegen des Einen geliebt (die Krankheit, das Schmachten); und endlich kann der Mensch der wogenden Sehnsucht der Seele in keiner Weise mehr genügen, (die Ohnmacht). Und auf dieser letzten Stufe tritt oft eine Art Wuth ein, Streit und Zank mit dem Geliebten und Haß. Diese vier Stufen führen verschiedene Namen. Es ist die unüberwindliche, die unzertrennliche, die einzige, die unersättliche Liebe; oder die Erhabenheit, die Heftigkeit, die Gewaltsamkeit, die Uebererhabenheit der Liebe; oder die Liebe vom Herzen, von der Seele, vom ganzen Herzen, von ganzer Seele, oder Verlobung, Heirath, Verbindung, Niederkunft, oder die Seele dürstet, sie dürstet auf Gott zu, sie dürstet in Gott hinein, sie dürstet Gott gemäß, oder sie ist Meditation, Contemplation, Jauchzen, Mitleiden.

Auf der ersten Stufe erscheint nur noch die Süße nicht die Klarheit Gottes, noch sind Wolken vorhanden; auf der zweiten wird gesehen, was kein Auge gesehen, was kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist; auf der dritten wird der Mensch in den Abgrund des göttlichen Lichtes entzückt, und der ganze Geist geht in eine andre Herrlichkeit über. Auf der vierten gestaltet sich der Mensch nach der Demuth Christi, und fängt an im neuen Leben zu wandeln. Da wird er gewissermassen unsterblich und impassibel.

Ich habe den Inhalt dieser mystischen Schriften Richards vollständig gegeben, und dabei nur die offenbaren Wiederholungen weggelassen die ohne etwas neues zu sagen den Gang

der Entwicklung störend unterbrechen. Man würde aber von der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit dieses Theologen keine richtige Vorstellung bekommen, wenn nicht auch gesagt würde, wie er diese Gedanken vorträgt und auf welche eigene Weise er sie einkleidet. Diese Gedanken, wie die obigen Auszüge sie geben, wollte Richard vortragen, darauf kam es ihm an, und er wollte dieß in derselben Ordnung thun, wie es geschehen ist. Ehe er zur Ausführung gieng mußte ihm die Disposition ungefähr in der Art vorliegen, wie wir sie gegeben haben. In der Ausführung selbst aber fand er sich durch die schriftstellerische Weise der Zeit bedingt, eine Weise, die sich aus den frühesten Zeiten der Kirche herschreibt, und in großer Ansdehnung schon bei Origenes gefunden wird, von dem aus sie von Jahrhundert zu Jahrhundert sich mehr festsetzte, bis sie sich im zwölften zu der Gestalt gebildet hatte, in der wir sie bei Richard finden. Es ist bekannt, daß die allegorische Auslegung die Möglichkeit giebt, jeden Satz der Religionsphilosophie überhaupt als einen biblischen nachzuweisen; wie denn schon Origenes seine großentheils neuplatonische Dogmatik mit Hülfe dieser Auslegung in die Schrift hineinzutragen gewußt hatte. Mit der Zeit waren die einzelnen allegorischen Auslegungen stehend geworden. Von wörtlicher Auslegung war keine Rede mehr, man dachte bei den Stellen nur an ihre hergebrachte allegorische Erklärung und diese eigentlich bildete den biblischen Text, auf dessen Grund man baute. Diese allegorische Auslegung bei ihrer unendlichen Biegsamkeit fügte sich jedem Fortschritt, jeder Modification der Kirchenlehre, der Witz war in dieser Beziehung in hohem Grade geübt, und unschwer waren dogmatische Erörterungen und Beweise, moralische Lehren und Schilderungen innerer Zustände aus Stellen der Schrift herzuleiten oder an sie anzuschließen, welche wörtlich genommen eine einfache Erzählung oder Schilderung enthielten. Die Glossen waren ganz auf diesen Sinn eingegangen und so hatte sich neben dem eigentlichen Texte der Bibel ein andrer gebildet, den man ganz wie einen ursprünglichen behandelte, aus dem man Beweise nahm und überzeugt seyn konnte, daß diese

Beweise für gültig angenommen werden müßten. So ist es bei Richard. Jeder seiner mystischen Schriften liegt ein kurzer Schrifttext zu Grunde, den er nach seiner allegorischen Erklärung, als den Punct benützt, an welchen er alle Theile dieser Abhandlung anschließt. Die ganze erste Schrift von der Ausrottung des Bösen und der Förderung des Guten knüpft er an den fünften Vers des hundert und vierzehnten Psalmes: „Was war dir du Meer, daß du flohest? Und du Jordan, daß du dich zurückwandest?“ Die Israeliten gehen aus Aegypten, sie gehen durch die Wüste und aus der Wüste, das Meer flieht, der Jordan wendet sich zurück um sie durchzulassen. Hier hat alles seine bestimmte allegorische Bedeutung. Die Israeliten sind die Gläubigen die auf dem Wege zum Himmel sind, Aegypten ist das Land der Sünde, die Wüste ist die Einsamkeit des Innern und des Gewissens, der Jordan ist das nach oben strebende Gemüth, das bittre Meer die Sorge um das Irdische die da flieht. Es ist als ob sich die Anwendung von selbst böte, die in der Aufforderung besteht: Fliehe die Sünde, gehe in dein Gewissen, gehe durch dasselbe durch, laß die Fluth deiner Sehnsucht nach oben fließen, wie der Jordan sich nach seiner Quelle zurückwendet, oder laß dein Gemüth wie die Fluthen des Jordans ins salzige Meer der Reue fallen. Mit diesen allgemeinen Beziehungen begnügt sich Richard aber nicht. Alle einzelnen Puncte in der Geschichte des Uebergangs benützt er, alle weiß er seinem Thema anzupassen, es ist als ob jene ganze Geschichte wirklich nur dazu geschrieben wäre, um die Belehrung über die Art daran knüpfen zu können, in welcher der Mensch das Gute ausrotten, das Böse fördern müsse. Die Israeliten hatten das Meer (d. h. das Böse) erst vor sich als Hinderniß, dann neben sich als Abwehr, dann hinter sich als Schutz; sie hatten es zur linken, was die Sorge über die zeitlichen, und zur rechten Hand, was die Sorge über die ewigen Güter anzeigt. Das lange Hin- und Herziehen der Israeliten in der Wüste bezeichnet den langen, vielfach wechselnden Weg den der Mensch durch Versuchungen und Kämpfe in seinem Innern zu

machen hat. Jordan ist der herabsteigende, und bedeutet die Demuth, sein Stillestehen, die Anhänglichkeit an Gott, das Abfließen seiner untern Wellen das Aufgeben alles irdischen Trostes, sein Schwellen nach oben die Sehnsucht der Seele nach Gott. Die süßen Wasser fließen ins bittre Meer, Freude verwandelt sich in Leid, und die Bewegung, welche die Wogen dieser Wasser in dem Meere machen, stillen sich bald; es ist das todte Meer. Die Fluthen des Jordans stehen, die untern fließen ab, die obern schwellen, wenn die Priester mit der Lade in den Fluß treten. Diese Lade ist die Gnade der Contemplation, ohne welche Demuth, Aufgeben der weltlichen Sorgen und Sehnsucht nach oben nicht möglich ist. — Die Träger der Lade sind Erinerung und Forschen. Die Priester brauchen nicht bis in die Tiefe des Flusses zu steigen, um die Wellen stehen, abfließen, schwellen zu machen; sobald ihr Fuß die Fluth berührt, erfolgt die Wirkung, so fordert auch Gott von uns nicht das Eingehen in unser tiefstes Innere, um uns seine Gnade zu zeigen. — Die Füße der Priester sind die Tiefe der Forschung. Die Lade geht voran in der Wüste, sie geht hinterher, wenn der Jordan überschritten ist, d. h. die Contemplation zeigt den Weg in Beziehung auf uns, sie folgt in Beziehung auf das Göttliche. Die Entfernung der Lade vom Heerzuge, die Kundschafter, die Steinhaufen am Jordan, alles giebt Puncte für den Gang der Abhandlung, der der allegorischen Erklärung folgt; jene zwölf Steine bezeichnen die zwölf Tugenden, welche einer wohlgegründeten Seele unen.behrlich sind, Furcht, Zerknirschung, Hoffnung, Liebe, Wonne, Strenge, Enthaltsamkeit, Geduld, Umsicht, anhaltende Speculation, Discretion und Contemplation.

Die zweite Schrift vom Zustande des innern Menschen nach dem Falle schließt sich an die Stelle Jes. I, 5 — 6 an. Richard sagt in dem Vorworte zu dieser Schrift selbst, daß er den Anlaß zu derselben oder die Richtschnur für dieselbe aus dieser Stelle des Propheten genommen habe. Der Freund an welchen er diese Schrift richtet hatte ihn um eine Auslegung

dieser Stelle gebeten. Ich habe deiner Bitte entsprochen, sagt Richard, aber ich habe den Weg wie ein Lustwandelnder nicht wie ein Reisender gemacht, ich habe nicht den kürzesten Weg genommen, sondern bin hierhin und dorthin ausgeschweift; habe aber dabei nicht die Anmuth der Gegend die ich durchstreifte, sondern die Tiefe der Worte und die Erhabenheit der Sprüche in forschender Muße und in müßiger Forschung beachtet und bewundert. Denn bewundernswerth sey es ja, wie in so wenigen Worten der Zustand des alten Menschen vollständig geschildert sey, wie erst die sündige Anlage, dann die Sünde mystisch beschrieben und von der Verachtung der Heilmittel gehandelt würde. Denn in diesen drei Stücken sey ja der ganze Zustand unsrer Verderbniß enthalten, der aus einer dreifachen sündigen Anlage, aus einer dreifachen Sünde und einem dreifachen Heilmittel bestehe. Unmacht, Unwissenheit, Begierde, sind die Anlagen; Schwachheitssünden, Unwissenheitssünden, Bosheitssünden sind die Sünden; Gottes Gebote, Drohungen und Verheißungen sind die Heilmittel. Diese neun Stücke habe Jesaias in der angeführten Stelle in derselben Ordnung und in der größten Kürze vorgetragen. Er wolle das ausführlich erklären, und bemerke ausdrücklich, daß er mit dieser Schrift nicht habe lehren, sondern lediglich der Bitte eines Freundes willfahren wollen. Und so erläutert er dann die einzelnen Worte der Stelle des Propheten. Das Haupt bedeutet ihm den freien Willen, das Herz den Entschluß, der Fuß die fleischliche Begierde, und diese drei sind der Gegenstand des ersten Theiles dieser Abhandlung, welche die Sündenanlagen behandelt, und diese in der Krankheit des Hauptes, in der Mattigkeit des Herzens und in der allgemeinen Ungesundheit des Körpers findet. Im zweiten Theile erklärt er dann die Wunden, die Striemen und die Eiterbeulen von den drei Arten der Sünde, und im dritten bezieht er das Heften, das Verbinden und das Salben der Wunden auf die dreifachen Heilmittel, welche sich in Gottes Geboten, Drohungen und Verheißungen finden.

In der dritten Schrift, welche den Fall und die Wiedererhebung des Sünders im Einzelnsten beschreibt, erklärt er Nebucadnezars Traum. Die wörtliche Erklärung dieses Traumes habe Daniel gegeben, er wolle nun in tropologischer Erläuterung die Anwendung dieses Traumes auf die Erkenntniß der Wahrheit und auf die Sittenzucht mache; denn nichts andres bedeute dieser Traum, als daß der Tugendhafte zuweilen von Stufe zu Stufe falle und sich mit Hülfe der heimsuchenden Gnade dann wieder erhebe. Die Stelle ist für den Gegenstand so passend gewählt, daß der Ausleger Punct für Punct verfolgen und ohne viele Abschweifungen seine Beschreibung von den Stufen des Falles und der Wiedererhebung an die einzelnen Stücke des Textes anschließen kann.

Die Abhandlung von der Vorbereitung zur Contemplation geht von der Erklärung von Ps. 68, 28 nach der Vulgata aus: **Benjamin adolescentulus in mentis excessu.** Rahel und Lea sind die beiden Personen an deren allegorische Erklärung sich diese Abhandlung zunächst schließt. Rahel ist die Vernunft, Lea die Affectio. Die Magd der Rahel, Bilha, ist die Einbildungskraft, die Magd der Lea, Silpa, die Sinnlichkeit. Die sieben Söhne der Lea sind die sieben Hauptaffecten, Hoffnung, Furcht, Freude, Schmerz, Haß, Liebe, Schaam. Die Söhne der Bilha, Dan und Naphthali bezeichnen die beiden aus der Einbildungskraft hervorgehenden Speculationen. Die Söhne der Silpa, Gad und Asser sind die Strenge der Enthaltung und die Kraft der Geduld. Rahels Söhne, Joseph und Benjamin, sind die Discretion und die Gnade der Contemplation. Wie Richard diese allegorischen Annahmen zu seinem Zwecke verarbeitet hat ist aus dem gegebenen Auszuge der Abhandlung von der Vorbereitung zur Contemplation zu ersehen. Um diese Behandlungsweise in ihrer Ausführung im Einzelnen kennen zu lernen, ist in den Anmerkungen die vollständige Auslegung der einzelnen Theile der Bundeslade zum Verständniß des Werkes von der Gnade der Contemplation in Richards eignen Worten gegeben [10]).

Ich erwähne hier noch der zwei Osterpredigten, deren Inhalt mit dem der mystischen Schriften Richards verwandt ist. In der ersten unterscheidet er ein zweifaches Ostern, das Blumenostern und das Fruchtostern. Da Passah Uebergang bedeutet so erklärt er das erste als den Uebergang von der Bosheit zur Gerechtigkeit, das andre als den Uebergang vom Elend zur Herrlichkeit. Zwei Uebergänge, welche R. in den Processionen am Osterfeste angedeutet findet, hat auch Christus gemacht, vom Vater nemlich auf die Erde, und von der Erde zum Himmel. Christus gieng von Bethanien aus, kam über den Oelberg und zog zum Zeichen der Demuth auf einem Esel in Jerusalem ein. Wer die Wahrheit des Glaubens im Bande des Friedens bewahrt ist in Jerusalem.

Die zweite dieser Predigten betrachtet Christi Leiden als Facta, Zeichen und Heilmittel, und hat zum Thema: Von dem Beispiele und dem Heilmittel des Leidens und der Auferstehung. Christus gab uns ein Beispiel der Demuth. Die Demuth sagt: nicht wie ich will, sondern wie du; der Hochmuth: nicht wie du willst, sondern wie ich. Er gab uns ein Beispiel der vollkommenen Liebe, der Liebe der Feinde, der Liebe bis ans Ende, der Liebe, die alles um Gottes willen thut. Die Demuth heilt den Hochmuth, die Liebe die Schwäche und die Begierde. Das Heilmittel des Leidens besteht in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Die Auferstehung heilt, weil wir in Christo und durch Christum vom Tode zum Leben gehen, und weil sie den vollen Glauben gab und die Würde Christi vollständig darstellte.

Auch die Abhandlung über den Unterschied der Todsünde und der erläßlichen Sünde steht in Beziehung auf die mystischen Schriften. Sie behandelt einen zweifelhaften Punct in folgender Weise. Die erläßliche Sünde wird zeitlich, die Todsünde ewig gestraft. Es begiebt sich nun daß Sünder in erläßlicher und in Todsünde zugleich sterben. Bei diesen muß zur Strafe für die Todsünde nothwendig auch noch eine Strafe für

die erläßliche hinzugefügt werden, weil keine Sünde ungestraft bleiben kann, und dieses Hinzugefügte muß ewig seyn, weil es in der Hölle keine Erlösung giebt. Wie kann nun hier von erläßlicher Sünde geredet werden? Richard beantwortet diese Frage so. Der Fragende setzt beide Sünden als Todsünden, er hätte sie eben so gut beide als erläßliche setzen können. Denn bei Reuigen werde dasselbe zeitlich gestraft, was bei Unbußfertigen ewig. Man müsse aber beide an sich, ohne Zusatz, ins Auge fassen. Eine erläßliche Sünde ist diejenige, welche den in Christo Wiedergebornen für sich allein keine ewige Strafe bringt, auch wenn die Buße fehlt, eine Todsünde aber führt, auch wenn sie allein ist, ohne Reue, immer zum ewigen Tode. Eine Todsünde kann von niemanden begangen werden ohne bedeutende eigne Verderbniß, ohne schwere Verletzung des Nächsten und ohne große Verachtung Gottes. Hierauf giebt Richard eine Erklärung von Sir. **3, 16** (nach der Vulgata). „Das Almosen des Vaters wird nicht vergessen; denn für die Sünde der Mutter wird dir Gutes erstattet werden." Diese Stelle scheine der oberflächlichen Betrachtung einen falschen und einen frevelhaften Satz zu enthalten, aber das Almosen des Vaters bezeichne einen Bezug auf den Sohn; es erscheine als vergessen, wenn Gott dafür dem Sohne keine Gnade erweise. Es liege am Sohne, ob das Almosen des Vaters in Bezug auf ihn vergessen werden solle oder nicht, und ob die Sünde der Mutter ihm nützen könne. Die Schrift sage bloß, was geschehen könne, die Art des Geschehens bleibe der Discretion des Menschen überlassen. Eine tiefere Untersuchung dieses räthselhaften Spruches lehre uns, daß das Gute des Vaters uns nütze, wenn wir ihn zugleich verehren und nachahmen, die Sünde der Mutter aber, wenn wir die Mutter verehren ohne ihre Sünde nachzuahmen.

Die

Die Schriften über die Dreieinigkeit.

Es ist häufig die Ansicht ausgesprochen worden, daß Richard die Abhandlungen, welche die Trinitätslehre erläutern und besonders sein Hauptwerk von der Dreieinigkeit von einem ganz andern Standpunkte aus als seine mystischen Schriften geschrieben habe. Man ist zu dieser Behauptung durch die irrige Ansicht verleitet worden, welche über den Gegensatz der mittelalterlichen Scholastik und Mystik fast allgemein verbreitet ist. Ich habe den Punct, auf welchen es hier vorzüglich ankommt, bereits in der Vorrede angegeben. Indem man Mystiker und Scholastiker einander direct entgegensetzte, konnte man nicht leicht erklären, wie die scholastische Behandlungsweise der Theologie sich bei Mystikern und die mystische sich bei Scholastikern finden könne, was doch der Fall ist. Dieser Umstand erscheint aber ganz natürlich, wenn man das Verhältniß bedenkt, welches zwischen den scholastischen und den mystischen Theologen bestand, welche beide nicht in der Richtung auf das gemeinschaftliche Ziel, sondern nur darin verschieden waren, daß jeder sich auf einem andern Puncte des Weges befand. Wir haben gesehen, wie deutlich dieß Richard in seinem Werke von der Contemplation ausgesprochen hat. Die vernünftige Betrachtung reicht ihm bis zur fünften Stufe der Contemplation auf, und wenn er auf jeder einzelnen Stufe der Contemplation den Contemplirenden von der Gnade unterstützt wissen wollte, so wurde diese Forderung von den scholastischen Theologen eben so gut als von den mystischen gemacht. Der mystische Theologe gab den Gebrauch der Vernunft nicht auf, sondern er behielt ihn in seiner ganzen Ausdehnung bei. In den Regionen aber wo dieser Vernunftgebrauch nicht mehr ausreichte, hielt er sich an die verheißene Wirkung der göttlichen Gnade, die den Geist erleuchtet, und wenn er Schriftsteller war, so beschrieb er die Wirkungsarten dieser Gnade in Bezug auf die Belehrung über diejenigen Gegenstände, deren Erkenntniß über, ja gegen die Vernunft zu seyn schien. Der kirchliche Mystiker stand eben so

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

wenig als der kirchliche Scholastiker im Gegensatz gegen die Kirchenlehre. Diese war vielmehr ihre gemeinschaftliche Basis. Nicht Scholastik und Mystik sind sich entgegengesetzt, sondern die kirchliche Mystik steht der häretischen, so wie die kirchliche Scholastik dem immer gegenkirchlichen Streben entgegen, welches die Gegenstände des Glaubens aus der Vernunft allein begreifen und erläutern zu können meint, ohne dazu einer besondern Hülfe der göttlichen Gnade zu bedürfen. Dieses Streben ist auch im Mittelalter in verschiedenen Graden und mit manchfaltigen Schattirungen aufgetreten, es lassen sich auch bei einzelnen kirchlichen Scholastikern Spuren desselben bemerken, aber der Charakter der Scholastik ist es so wenig, daß diese vielmehr die Kirchenlehre, auch in ihrer erweiterten Gestalt, zu begründen jederzeit für ihren eigensten Beruf hielt.

Auch Richard hat die Freiheit dialectischer Untersuchung für sich in Anspruch genommen; in seinen Büchern von der Dreieinigkeit ist er durchaus Dialectiker. Er findet allgemeine Sätze vor, von denen er ausgehen kann, er bedient sich der dialectischen Methode der Schulen seiner Zeit und versucht dann, wie weit sich auf dem Wege dialectischer Forschung, oder mit Hülfe der Vernunft in der Erkenntniß des höchsten Geheimnisses der christlichen Lehre kommen lasse. Sehr mit Unrecht hat man in diesem Werke eine bloße Wiederholung der augustinischen Schrift über die Dreieinigkeit gesehen. Man hätte sich, wenn man auch nicht darauf achtete, daß der ganze Gang der Schrift sie als ein selbständiges Werk erkennen lasse, schon durch die Bemerkung des sonst im hohen Grade bescheidnen Richard eines andern belehren können, daß er nöthig gefunden habe, dieses Werk zu schreiben, weil in den Schriften der Väter sich zwar Schriftbeweise für diese Lehre in großer Anzahl fänden, die Vernunftbeweise aber vermißt würden. Auf diese aber kömmt es ihm hier allein an.

Das Auszeichnende dieses Werkes ist der geschlossene Gang dialectischer Entwicklung, den es nimmt und mit Meisterschaft durchführt. Richard ist hier durchaus Scholastiker im guten

Sinne und in seinen vielfach gewendeten Untersuchungen liegt schon der ganze Keim der zahlreichen Fragen und Distinctionen der späteren Scholastiker. Eben deshalb durfte aber der Gang dieser Untersuchungen nicht unterbrochen werden, wenn ein vollständiges und wahres Bild dieses Werkes gegeben werden sollte; man muß dem Verfasser Schritt für Schritt folgen, um die Nothwendigkeit der von ihm gegebenen Entwicklung zu begreifen. Dieß ist es, was in der folgenden Darlegung versucht worden ist.

1.

Es giebt einen dreifachen Weg der Erkenntniß der Dinge, Erfahrung, Denken und Glauben. Die Erfahrung bezieht sich aufs Zeitliche, das Ewige wird durch Denken oder Glauben erfaßt. Denn einiges, was wir zu glauben angewiesen sind, scheint nicht bloß über, sondern auch gegen die Vernunft zu seyn, so lange es nicht aufs genaueste untersucht, oder vielmehr durch göttliche Eingebung geoffenbart wird. Da es aber heißt: Wenn ihr nicht glaubt, so werdet ihr nicht verstehen; so dürfen Verständige und Geübte an der Erkenntniß des Geglaubten nicht verzweifeln, wenn sie nur festen Glauben haben. Wahrhaft Gläubige halten das Geglaubte fest, weil es von Gott geoffenbart und durch Zeichen, welche als Beweise, durch Wunder, welche als Erfahrungen dienen, bestätiget ist. Irrten sie, so wären sie von Gott selbst betrogen. Der Zutritt zu den Gegenständen des Glaubens geschieht durch den Glauben; später aber müssen wir durch tieferes Eindringen die Erkenntniß des Geglaubten anstreben, dessen voller Begriff und vollkommene Einsicht das ewige Leben ist. In diesem Buche nun handeln wir von demjenigen, was die katholische Kirche von ewigen Dingen zu glauben befiehlt, und wollen für das Geglaubte nicht blos wahrscheinliche, sondern zwingende Gründe beibringen, welche für alles Nothwendige vorhanden seyn müssen.

Alles, was in der Zeit nach dem Willen des Schöpfers angefangen hat, kann seyn und nicht seyn. Dessen Seyn wird also nicht sowohl durchs Denken erschlossen, als durch Erfahren

bewiesen. Das Ewige aber kann durchaus niemals nicht seyn, wie es niemals nicht war, niemals nicht seyn wird; immer ist es, was es ist, und kann nie etwas andres und auf andre Weise seyn. Unmöglich erscheint es, daß ein Nothwendiges nicht sey; aber nicht jeder erforscht dieß, viele sind nicht würdig, viele nicht geschickt dazu; viele kümmern sich nicht darum, und doch sollte es aller höchste Sorge seyn. Dazu aufzumuntern und die Wollenden zu unterstützen ist unser Zweck.

Ich las: Gott ist einer, ewig, ungeschaffen, unermeßlich, allmächtig und Herr aller Dinge. Von ihm ist alles, was ist; er ist überall und überall ganz, nicht in Theile getheilt; er ist einer und dreieinig, einer der Substanz, dreieinig den Personen nach. Der Beweis aber ist nirgends gegeben. Ich las, daß in der wahren Gottheit nur eine Substanz sey, daß in der Einheit mehrere Personen seyen, welche von einander eigenthümlich unterschieden sind, daß eine dieser Personen von sich selbst, nicht von einer andern sey, eine andre von einer allein und nicht von sich selbst, und eine von beiden Personen und nicht von sich selbst. Ich höre täglich, die drei sind nicht drei Ewige, sondern ein Ewiger, nicht drei Ungeschaffene, nicht drei Unermeßliche oder Allmächtige, oder Götter oder Herren. Ich höre, daß der Vater nicht geschaffen und nicht gezeugt ist, der Sohn nicht geschaffen, sondern gezeugt, der heilige Geist nicht geschaffen noch gezeugt, sondern ausgehend. Den Beweis vermisse ich. Auctoritäten die Fülle, aber keine Argumente. Erfahrungen fehlen und die Beweise sind selten. Ich will sie geben.

Alles, was ist oder seyn kann, hat sein Seyn entweder von Ewigkeit, oder hat es in der Zeit empfangen. Es hat es entweder von sich oder von einem andern als sich. Es sind drei Fälle möglich. Ein Existirendes hat sein Seyn von Ewigkeit und von sich; es hat es weder von Ewigkeit noch von sich; es hat es von Ewigkeit, aber nicht von sich. Nichts aber kann von sich selbst seyn, was nicht von Ewigkeit ist. Denn was in der Zeit angefangen hat zu seyn, war einmal nichts, da

hatte es auch nichts, konnte also weder sich noch einem andern das Seyn und Können geben. Also kann nichts von sich selbst seyn, was nicht von Ewigkeit ist.

Wir beginnen von den unzweifelhaften, durch die Erfahrung uns bekannten Gegenständen und schließen von ihnen auf das, was über uns ist. Von den zeitlichen Dingen trennt sich täglich etwas und andres kömmt hinzu; was vorher nicht war, wird. Alles Zeitliche hat das gemein, daß es nicht von Ewigkeit und eben deshalb auch nicht von sich selbst ist. Aus dem Zeitlichen nun, das sein Seyn nicht aus sich selbst hat, schließt man auf das, was von sich selbst und daher von Ewigkeit ist, weil sonst dasjenige, was sein Seyn nicht von sich selbst hat, nicht existiren könnte.

Es muß niemanden unmöglich scheinen, daß etwas von Ewigkeit ist, was doch nicht von sich selbst ist, als ob die Ursache immer vor der Wirkung hergehen müsse. Der Sonnenstrahl geht von der Sonne aus und ist doch gleich alt mit ihr. Denn die Sonne war nie ohne Strahl. So kann auch das ewige Licht einen ewigen Strahl haben. Die göttliche Natur ist die Quelle der Fruchtbarkeit und kann also nicht selbst unfruchtbar seyn. Ich will bloß von den zwei ewigen Arten des Seyns reden. Dabei werde ich immer von Erfahrungsgegenständen ausgehen und von ihnen aus aufsteigen. Mein eigentlicher Zweck ist, vom Ewigen zu sprechen, vom Körperlichen rede ich nur gelegentlich.

Es muß ein Höchstes geben, über welches hinaus es nichts Größeres und Besseres giebt. Die vernünftige Natur ist besser als die unvernünftige; also muß eine vernünftige Substanz das Höchste seyn, und diese muß von sich selbst seyn. Im All kann nichts seyn, wenn es nicht die Möglichkeit des Seyns von sich selbst hat, oder sie von einem andern empfangen hat. Alles hat von der Macht des Seyns (potentia essendi) das Seyn können (esse posse). Die Macht selbst ist aber nur von sich selbst. Alle Wesenheit, alle Kraft, alle Weisheit ist aus ihr. Sie ist also die höchste Wesenheit, weil alles Seyn aus ihr ist,

höchst mächtig, weil alles Können von ihr ist, und höchst weise, weil alles Wissen. Denn man kann nicht etwas Größeres geben als haben. Blos bei einer vernünftigen Substanz kann Weisheit seyn.

Eine vernünftige Substanz und die höchste hat also alle Weisheit. Die Macht des Seyns ist eben die höchste Substanz, von der alles ist und außer welcher nichts von sich selbst ist. Sie hat von sich alles, was sie hat. Sie ist die Primordialsubstanz, von welcher alles, was ist, Anfang und Ursprung hat. Die höchste Substanz ist höchst mächtig; sie hat ihr Mächtigseyn von der Macht selbst, ihr Weiseseyn von der Weisheit selbst, alles aber nur von sich; also ist sie Weisheit und Macht, und deshalb ist Weisheit Macht und Macht Weisheit. Ist die höchste Substanz die höchste Macht, so kann diese keine verschiedene Substanz seyn; sonst wären verschiedene Substanzen eine und eine verschiedene. Vielleicht kann aber eine verschiedene Substanz die höchste Macht haben, oder beide? Ja; weil, wenn eine derselben die höchste Macht haben und nicht seyn kann, sie nicht gleich mächtig mit derjenigen ist, welche beides kann. Denn zum Theil können und zum Theil nicht können, heißt nicht Machtfülle, sondern nur Theil daran haben.

Die Primordialsubstanz steht also von Natur allen voran und hat keine gleiche und keine höhere. Denn, was sie ihrer Substanz nach hat, das hat sie auch von Natur. Als höchste Macht hat sie von Natur das höchst Könnende in sich, das Mächtigeres über oder gleich Mächtiges neben sich nicht haben kann. Sie kann aber auch unmöglich einen geringeren Genossen ihrer Natur haben; denn eine Substanz, welche von Natur das mit der höchsten gemein hat, daß sie keinen Gleichen und Höheren haben kann, kann nicht niedriger als sie seyn. Sie müßte sonst höher und niedriger, größer und kleiner als sie selbst seyn. Also kann die Primordialsubstanz keinen Genossen haben. Wenn nun alles von der höchsten Substanz ist, ist es auch die Gottheit selbst? Hat sie aber diese einem andern gegeben und nicht für sich behalten, so hat sie einen Höheren, was unmöglich ist. Sie muß

also die Gottheit behalten haben. Gott ist, wer die Gottheit hat, und das daß er Gott ist aus der Gottheit hat. Hat aber die höchste Substanz das daß sie Gott ist aus ihrer Gottheit die alles nur aus sich selbst hat, so ist die Gottheit nichts anders als die höchste Substanz. Sie konnte also keiner andern Substanz geben, ich sage nicht daß sie die Gottheit hätte, sondern daß sie die Gottheit selbst sey; sonst hätte sie einen Gleichen. Die wahre Gottheit ist also nur in der Einheit der Substanz, und die wahre Einheit der Substanz ist in der Gottheit. Gott ist also nur der Substanz nach einer. Er hat nichts, ausser von sich; die Gottheit ist also nichts als er selbst. Nun ist die Gottheit selbst entweder unmittheilbar oder einigen gemein. Ist sie unmittheilbar, so ist nur ein Gott, ist sie aber einigen gemein, so wird auch jene Substanz einigen gemein seyn, die nichts anders ist, als die Gottheit selbst. Aber eine Substanz kann nicht mehreren Substanzen gemein seyn, sonst wäre sie eine und mehrere, und mehrere eine. Ist sie aber mehreren Personen gemein, so wird ihnen auch jene Substanz gemein seyn, die eben nichts ist, als die Gottheit selbst. Also werden in der einen Gottheit mehrere Personen, aber nur eine Substanz seyn. Es mögen eine oder mehrere Personen in der einen Gottheit seyn, Gott ist immer der Substanz nach einer. Gott ist allein und einer von sich selbst und deßhalb von Ewigkeit.

Sind Gottes Weisheit und Gottes Macht eines und dasselbe, so begreift die eine keine Vollkommenheit, die nicht auch die andre begreift. In seinem Wissen ist nichts Höheres als in seinem Können und in seinem Seyn. Alle drei sind gleich. Dächte er etwas Höheres als er könnte, so wäre eben jenes Höhere das Höchste. Wenn aber das göttliche Wissen selbst nichts Höheres denken kann als Gott, wie viel weniger das menschliche Wissen, das nicht einmal was Gott ist denken kann. Es ist also gleichsam eine Naturgabe, daß Gelehrte und Ungelehrte es als bekannt annehmen, Gott alles Beste beizulegen. Was sie nicht erschließen, lehrt ihnen die Andacht.

Ist Gott höchst mächtig, weil niemand mächtiger als er ist, oder weil er alles vermag? Sagen wir, er ist nicht allvermögend, so setzen wir etwas Höheres als Gott. Denn Allmacht ist höher als jede Macht, der noch etwas fehlt. Sähe Gott ein, und er müßte das, daß etwas zu seiner Macht fehlte, so wäre seine Einsicht größer als seine Macht, und da Einsicht und Macht und Seyn in Gott dasselbe ist, so wäre das Seyn Gottes zugleich kleiner und größer als es selbst. Gott vermag alles. Alles Können ist Macht; er kann also nicht abnehmen, nicht zerstört und vernichtet werden. — Ist Gott höchst weise, weil niemand weiser ist als er, oder ist er absolut weise? Wäre er nicht absolut weise, so könnte er auch nicht allmächtig seyn. Der Weisheit Gottes fehlt vor der Vollkommenheit der gesammten Wissenschaft und Klugheit nichts, durch dessen Hinzufügung sie größer oder besser werden könnte. Weise ist einer entweder durch Vollkommenheit der Weisheit an sich, oder durch Theilnehmung an der Weisheit. Nun ist aber die götttliche Weisheit dasselbe, wie die göttliche Substanz, diese aber muß sich doch selbst ganz haben. Dasselbe gilt von der Allmacht. Unmöglich aber können mehrere allmächtig seyn. Denn der wahrhaft Allmächtige konnte leicht bewirken, daß die andern nichts vermöchten.

94.

2.

Von den Eigenschaften der göttlichen Natur, die wir täglich preisen, nimmt man einige, wie Ungeschaffenheit, Ewigkeit ꝛc. leicht an. Daß nicht mehrere Ewige, mehrere Unermeßliche seyen, zwingt der Glaube anzunehmen, obgleich drei Ewige, drei Unermeßliche geglaubt werden.

Ist Gott auch ewig, ohne Anfang und Ende? In Gottes Weisheit kann nichts Falsches seyn, er kann sich nicht täuschen; Gott ist wahrhaft, die Wahrheit ist er selbst. Die Wahrheit war immer und wird immer seyn, und in Ewigkeit wird das Wahre seyn, weil dieses All seyn konnte; denn wenn es nicht hätte seyn können, so würde es gar nicht seyn. — Gott ist unveränderlich, denn alle Veränderung ist entweder zum

Besseren oder zum Schlimmeren oder zum Gleichen. Wo keines von diesen dreien ist, da ist Unveränderlichkeit. Der Allmächtige kann sich nicht mindern, er kann auch nicht wachsen; denn alles was wächst, erhält einen Zusatz des Guten. Er aber hat alles von sich selbst. Er kann auch nicht in einen gleichen andern Zustand übergehen; weil dabei doch eine Verrückung und dadurch ein Abnehmen und ein dasselbe ersetzendes Zunehmen statt fände. — Gott ist immerwährend und ewig. Immerwährend ist ohne Anfang und Ende, ewig, was überdieß noch unveränderlich ist. Ewigkeit ist Dauer ohne Anfang, Ende und Veränderlichkeit. Gott ist also ewig. Was ohne Anfang und Ende ist ist unendlich. Gott ist unendlich der Ewigkeit und der Größe nach. Die Größe, durch die er groß ist, ist er selbst und also unendlich; sonst wäre eine und dieselbe Substanz größer und kleiner als sie selbst. — Das Unendliche ist auch unermeßlich, dieß kann aber nur einer seyn. Denn nähme man mehrere von keinem Maße beschränkte an, so müßte einer zugleich größer und kleiner als der andre seyn, und jeder dem andern unmeßbar. Daß nur ein Unermeßlicher seyn kann, schließen wir aus der Eigenthümlichkeit der Unermeßlichkeit, daß nur ein Ewiger aus derselben Eigenthümlichkeit und aus dem Verhältnisse der Ewigkeit.

Die göttliche Substanz allein ist von sich, alles andre ist von ihr, entweder nach der Wirkung der Natur oder nach der Mittheilung der Gnade. Durch die Wirkung der göttlichen Natur aber kann nichts kommen, was nicht Gott ist, und Gott kann der Substanz nach nur einer seyn. Aus dieser einen Substanz kann also kein andrer Gott seyn, und auch nicht etwas andres, was nicht Gott ist. Was also von ihm andres als er selbst ist, das ist nach der Wirkung der Gnade, und das konnte von ihm aus werden und auch nicht. Was also von ihm aus wird, kann jene göttliche, unveränderliche, unvergängliche Substanz nicht zum Stoffe haben; alles außer der göttlichen Substanz muß aus Nichts gemacht seyn, oder es hat etwas Veränderliches zum Stoffe. Der Primordialstoff konnte nun aber

nicht von sich selbst seyn und auch nicht von der göttlichen Substanz; also muß er und alles Materielle aus Nichts gemacht seyn. — Was geschaffen ist, war einmal nicht und hat also in der Zeit angefangen. Das Ungeschaffene war vor aller Zeit und ist also unveränderlich. Denn was der Veränderlichkeit unterliegt, das unterliegt der Zeit, und auch das spricht für die Ewigkeit Gottes. — Eine gemessene Größe haben heißt Größe haben, nicht seyn; Gott aber ist die Größe selbst. Auch die Unermeßlichkeit und Ewigkeit Gottes sind unmittheilbar, und können nicht mehreren Substanzen gemein seyn, weil sie eben die göttliche Substanz selbst sind; also ist nur ein Gott, unermeßlich und ewig. — Nun ist aber die Macht und die Weisheit Gottes, die doch auch seine Substanz sind, mittheilbar, und die Weisheit ist mehreren Substanzen gemein. Wie verhält sich das? Jede Substanz hat ihr Seyn aus ihrer Substantialität. Was keine Substantialität hat, ist keine Substanz. Es giebt aber eine allgemeine, eine besondre und eine individuelle Substantialität. Die allgemeine ist diejenige, welche einigen Gattungen gemein ist, z. E. Körperlichkeit; die besondre kommt allen Individuen einer Gattung zu, z. E. Menschheit; die individuelle ist nur in einem Individuum und kann mehreren Substanzen nicht gemein seyn, z. E. Danielheit. Diese kann keines andern seyn, sie ist unmittheilbar und würde dieß um so mehr seyn, wenn die Substanz des Daniel ganz dieselbe wäre, wie seine Substantialität. Nun ist aber die Gottheit ganz und durchaus dasselbe, was die göttliche Substanz, die allein von sich selbst und von welcher alles übrige ist. Die Gottheit selbst also kann nicht mittheilbar seyn, so wenig als verschiedne Substanzen eine und eine Substanz verschiedne seyn können. Mit Unrecht gebrauchen wir die Worte Weisheit und Macht bald vom Göttlichen, bald vom Menschlichen. Denn Gott ist die Weisheit, der Mensch hat sie; man darf von Gott nicht sagen, daß er die Weisheit habe. Wir können nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht sagen, daß Macht und Weisheit unmittheilbar seyen, wohl aber Allmacht und Allweisheit.

Wenn man sagte, es seyen mehrere Götter, so behauptete man damit, daß einer vom andern ist, von denen doch jeder nur von sich seyn kann. Wahrhaft Herr ist derjenige, dessen Freiheit keiner Macht unterliegt, dessen Macht oder Herrschaft durch keine Unmöglichkeit gehindert wird. Also können unmöglich mehrere Herren seyn, besonders wenn man noch die Allmacht dazu bedenkt. Dem Allmächtigen kann nichts Wünschenswerthes mangeln. Bei der Allmacht kann keine Vollkommenheit fehlen, sonst wäre es nicht Allmacht. Durchaus vollkommen ist nur der, dem keine Vollkommenheit fehlt und fehlen kann. Der Allmächtige ist also das Höchste und ist sein eignes Gut. Das Niedere kann dem Höhern nichts Gutes mittheilen. Der von sich selbst alles hat, was er hat, kann es nicht von einem andern empfangen, er ist also höchst selig. Dieses höchste Gut ist nicht aus verschiedenen Gütern zusammengesetzt; denn das Zusammengesetzte ist theilbar, eben deßhalb veränderlich, also nicht ewig und nicht wahrhaft glücklich. Bei dem durchaus vollkommenen Guten kann aber nichts von diesem allen fehlen. In jener ewigen Glückseligkeit ist demnach wahre Unveränderlichkeit und höchste Einfachheit, also auch höchste Einheit. Was von Gottes Macht und Weisheit gesagt wurde, gilt auch von seiner Güte und Seligkeit. Das höchste Gut muß Höchstes Eine und einzig Höchstes seyn, denn es können keine zwei höchsten Güter, keine zwei durchaus Vollkommene seyn. Die Einheit Gottes ist keine Einheit aus Zusammensetzung, sondern über alle Zusammensetzung erhaben, und eben deßhalb unbegreiflich. Gott ist nicht sowohl Substanz als übersubstanzliche Wesenheit. Ist er aber etwa der Qualität nach groß und der Quantität nach gut, weil seine Unermeßlichkeit dasselbe ist, wie seine Güte?

Gott vermag alles und zwar überall, also ist er der Macht und mithin auch der Wesenheit nach überall, in jedem Ort und ausser jedem Ort, über allem, unter allem, innerhalb von allem, ausserhalb von allem, überall ganz, also in keinem Orte beschlossen, also nirgends dem Orte nach, in jeder Zeit der

Ewigkeit nach und nicht der Zeit nach. Alles was ist besteht durch seine Wirkung oder durch seine Zulassung. Sein Machen ist von sich werden wollen, sein Leiden ist nicht werden wollen. Sein Leiden ist ohne Passion, sein Mitleiden ohne Vorleiden (propassio), sein Thun ohne Bewegung. Da er aber etwas machte, was früher nicht war, will er nun etwas andres als früher? Er kann ja aber sein Wollen nicht ändern. Hat er es von Ewigkeit gemacht, weil er von Ewigkeit gewollt hat? Bedenke, ob nicht vielleicht das was wirklich ist, da in höherem Sinne ist, wo es nicht wirklich ist, als da wo es wirklich ist. Hier ist es vorübergehend, dort ewig, und was in ihm gemacht ist, das war dort auch damals Leben, da es noch nicht wirklich (actualiter) war. Wer nichts verlieren oder erwerben kann, hat was wirklich ist, und was wirklich nicht ist.

Was bisher gesagt ist, bezieht sich auf das Seyn von sich selbst. Was von Gott relative gesagt wird, dessen Bedeutung erstreckt sich auf alle Prädicamente, und das wird hier nicht ausgeführt.

3.

Ist in jener wahren und einfachen Gottheit eine wahre Mehrheit, und sind drei Personen in derselben. Wie verträgt sich damit die Einheit der Substanz? Ist nur eine Person, die von sich selbst ist, und gehen die andern eine aus der andern hervor? Ist das Herausgehen dieser beiden Personen von verschiedner Art? Dieß muß man desto sorgfältiger erforschen, je weniger Beweise in den Schriften der Väter für diesen Gegenstand sich finden, ich meine nicht Schriftbeweise sondern Argumente aus der Vernunft.

Im höchsten Gute ist die Fülle und die Vollkommenheit der Güte, also auch die höchste Liebe; denn es giebt nichts Vollkommneres als die Liebe. Die Liebe (amor) muß aber, um Huld (charitas) zu seyn, nicht auf sich, sondern auf andres gehen. Wo also keine Mehrheit der Personen ist, kann keine Huld seyn. Die Liebe gegen die Geschöpfe reicht nicht hin, denn das wäre ungeordnete Huld, die in Gott nicht seyn

kann, der nur höchst lieben kann, was der höchsten Liebe würdig ist. Liebte Gott bloß sich selbst, so wäre es die höchste Liebe nicht; er bedarf zur höchsten Liebe einer Person, welche Gott ist. Die Liebe gehört auch zum höchsten Glücke; im höchsten Gute muß also auch höchste Liebe und ein Gegenstand dieser höchsten Liebe seyn; da die Liebe ja auch gegenseitig seyn muß. Das Glück des höchsten Wesens würde mangelhaft seyn, wenn er seine Herrlichkeit nicht mittheilte. Es kann aber einen haben, dem es sie mittheilt, wegen seiner Allmacht und es will einen haben wegen seines Wohlwollens. Also muß eine Mehrheit in Gott seyn. Da nun Gott was er will, immer gewollt hat, so müssen die Personen, auf welche seine höchste Liebe geht, mit ihm gleich ewig seyn. Die höchste Liebe erfordert auch die Gleichheit der Personen. Beide müssen sich in der höchsten Liebe lieben, beide also höchst liebenswerth seyn, also gleich mächtig, weise ꝛc. Wenn sie einander gleich sind müssen sie aber auch einander ähnlich seyn. Die Gottheit kann nicht mehreren Substanzen gemein seyn, aber mehreren Personen. Beide werden so allmächtig seyn, daß sie nur ein Allmächtiger beide so Gott, daß sie nur ein Gott sind. Beide haben oder sind dieselbe Substanz; so ist substanzliche Einheit in persönlicher Mehrheit. In der menschlichen Natur ist mehr als eine Substanz in einer und derselben Person, Leib und Seele nemlich. Dieß erklärt es, warum in Gott bei einer Substanz mehrere Personen seyn können. In der Mehrheit der göttlichen Personen aber ist volle Aehnlichkeit und höchste Gleichheit; in der Mehrheit des Menschen Unähnlichkeit und Ungleichheit, und doch hängen Leib und Seele aufs genaueste zusammen. Können wir nun diese Verbindung von Leib und Seele nicht erklären, wie wollen wir die Erklärung jener göttlichen Vielheit fordern? Der Mensch kann nur aus dem Gegentheile, gleichsam aus sich selbst eine Analogie dessen finden, was er von Gott glauben muß. Die höchste Liebe muß vollkommen, sie muß die größte und beste seyn. Zum Besten aber gehört, daß gewünscht werde, daß ein andrer eben so sehr als er selbst geliebt werde. Es ist

ein Zeichen der Schwäche, keine Gesellschaft der Liebe leiden zu wollen. Dadurch wird nun bei den göttlichen Personen eine Dreieinigkeit nöthig. Beide lieben und wünschen, daß ein Dritter eben so sehr geliebt werde, als sie sich gegenseitig lieben. Die Vollkommenheit der Liebe und die Uebereinstimmung der beiden Personen fordert nothwendig eine Dreieinigkeit. Könnte eine von beiden eine Gesellschaft der Liebe nicht leiden, so thäte dieß ihrer Vollkommenheit Eintrag. Wenn in der wahren Gottheit eine Person ist, welche so wohlwollend ist, daß sie nichts hat, was sie nicht mittheilen wollte, so mächtig, daß ihr nichts unmöglich, so glücklich, daß ihr nichts schwer ist, so muß eine Dreieinigkeit seyn. Denn eine Person allein könnte nichts mittheilen, es fehlte ihr die Lust der Liebe; wären aber nur zwei Personen, so fehlte immer noch eine, welcher beide die Wonne, die sie aus der Liebe schöpfen mittheilen können. Also müssen die zwei Personen eine dritte wünschen. Die Lust der Weisheit kann aus dem eignen, die Lust der Liebe muß aus dem fremden Herzen geschöpft werden. Fülle der Weisheit kann in einer Person bestehen, aber nicht ohne Fülle der Macht, also kann auch diese letzte in einer Person bestehen. Aber die Fülle der Glückseligkeit kann nicht ohne zwei Personen bestehen, und der hohe Grad des Wohlwollens nur bei drei. Wenn einer einen liebt, so ist das Liebe aber nicht Mitliebe (condilectio); diese besteht bloß da, wo von zweien ein dritter einstimmig geliebt wird. Wäre also keine dritte Person da, so wäre Mitliebe nicht möglich. Zwei Personen in der Dreieinigkeit lieben immer einstimmig eine dritte.

Die Fülle des Glücks fordert die Fülle der Wonne, die Fülle der Liebe fordert die Fülle der höchsten Vollkommenheit. Wo alle ganz vollkommen seyn müssen, müssen auch alle vollkommen gleich seyn, gleich weise, gleich mächtig, gleich herrlich, gut und glücklich. In dieser vollkommnen Gleichheit der Person ist jenes höchste und höchst einfache Seyn allen gemein; Seyn, Leben, Einsicht, Können ist allen ein und dasselbe. Weisheit ist Macht, Macht Wesenheit. Das Ganze ist eben dasselbe,

was in jeder Person ist. Wenn aber die höchste Vollkommenheit in jener Gleichheit und die höchste Gleichheit in jener Vollkommenheit ist, so hat jede einzelne und so haben alle die höchste Fülle der Weisheit und Macht. Höchste Macht ist Allmacht, die nur eine seyn kann. Allmacht ist aber göttliche Wesenheit. Sind alle drei Personen gleich allmächtig, so haben sie auch alle eine und dieselbe Wesenheit. Also ist auch jede einzelne Person, was jede andre. In den einzelnen ist also höchste Einfachheit, in allen zugleich wahre Einheit, nach beiden Seiten aber, bei genauer Beachtung, wunderbare Identität. Man muß sich die drei Personen nicht denken, wie drei ganz gleiche goldne Statuen, auch nicht wie drei etwa gleich weise Menschen, denn da ist immer Verschiedenheit der Substanz; in der Dreieinigkeit aber ist nur eine Substanz. Die Personen heißen nur gleich, weil jenes höchste und höchst einfache Seyn, in derselben Vollkommenheit in welcher es der einen Person zukömmt, auch der andern zukömmt. Es ist in der Dreieinigkeit kein Größeres und kein Kleineres, zwei nicht größer als eine, drei als zwei, und dieses Verhältniß ist freilich unbegreiflich. In allen endlichen Dingen ist Verschiedenheit, in allen göttlichen aber immer dieselbe ewige Gleichheit.

4.

Die Einheit der göttlichen Substanz und die Mehrheit der Personen ist bewiesen. Jeder dieser Sätze für sich bietet sich der Einsicht leicht dar, aber beide verbunden sind schwierig. Der Mensch kann schwer einsehen, wie bei mehreren Personen nur eine Substanz sey. Daher entspringen die unzähligen Irrthümer der Ungläubigen, und jene vielfältigen Ketzereien von denen einige die Einheit der göttlichen Substanz spalten, andere die Mehrheit der Personen vermischen, daher Arianer und Sabellianer, daher endlich, daß einige Neuere das Wort Person in vielfacher Bedeutung nehmen, und die Einsicht einer so tiefen Wahrheit, anstatt sie aufzuhellen in zweifelhaftes Dunkel hüllen. Die Unbegreiflichkeit der Dreieinigkeit spricht nicht gegen dieselbe. Auch in der Natur giebt es vieles Unbegreifliche. Wollte man ein-

wenden, daß man an Erfahrungsgegenständen nicht zweifeln könne, wenn sie auch über die Vernunft hinausgingen, so müßte geantwortet werden, daß es unbegreifliches giebt, welches nicht erfahren und doch ohne Anstand geglaubt wird, wie Gottes Ewigkeit und Unermeßlichkeit. Alle Theologen sagen, daß Gottes Weisheit und Macht dasselbe sey, und daß seine Güte nichts andres sey als diese oder jene. Und diese drei sind nichts andres als die göttliche Substanz. Alle Theologen stimmen hierin überein, die Vernunft weißt es nach; man kann sichs nicht verbergen. Es ist aber eben so unbegreiflich, eine Substanz drei zu nennen, als drei Personen eine Substanz. Unbegreiflich ist beides, aber unglaublich keines von beiden. Es kommt wohl aber von dieser Unbegreiflichkeit, daß von einigen das Wort Person in vielen Bedeutungen genommen wird, als Substanz, als Subsistenz, als Eigenschaften der Personen. Person, sagen sie, bedeutet zuweilen Substanz im Singular, nie aber im Plural, weil man dann drei Substanzen annehmen müßte. Für den Satz, daß die Eigenschaften der Personen Personen sind, führen sie die Worte des Hieronymus an: **Sabelliani haeresim declinantes tres personas expressas sub proprietate distinguimus. Non enim nomina tantummodo, sed et nominum proprietates i. e. personas vel hypostases, h. e. substantias confitemur.** Hieronymus sagt aber damit nicht, daß die Eigenschaften der Personen Personen seyen, sondern daß die Personen Eigenschaften der Namen seyen, d. h. daß sie eigentlich Namen der Personen bedeuten. — Einige sagen, es seyen drei Subsistenzen und eine Substanz in der einen Gottheit. Sie definiren aber die Begriffe Subsistenz und Substanz nicht genau genug. Person verstehen auch die Bauern, Subsistenz aber nicht einmal alle Gelehrten, und da ich für die Einfältigen schreibe, so will ich nicht die Bedeutung von Subsistenz, sondern die von Person genau bestimmen, und zeigen wie Mehrheit der Personen und Einheit der Substanz zusammen seyn können. Im Geheimnisse der Dreieinigkeit ist das Wort Person nicht ohne göttlichen Antrieb gebraucht. Die zuerst dieses Wort

auf

auf die Gottheit übertrugen, thaten es aus Nothwendigkeit gegen die Widersacher, welche fragten, was die drei in der Gottheit seyen. Der heilige Geist kannte diese Nothwendigkeit und leitete sie. Um nun zu finden, in welchem Sinn er den Uebersetzern dieses Wort inspirirt habe ist es am angemessensten, den gemeinen Begriff desselben zu betrachten. Einige sagen, Person wird in Bezug auf die Substanz gesagt und bedeutet Substanz. Aber es ist ein Unterschied zwischen der Bedeutung von Substanz und Person. Thier z. E. ist Substanz, aber nicht einfach; denn Thier ist eine sinnliche beseelte Substanz, also eine Substanz und noch etwas dabei, mit einem specifischen Unterschied. So ist Mensch ein vernünftiges Thier; Thier ist eine Substanz, aber sinnlich; Mensch eine Substanz, aber vernünftig. Person wird aber nur von der vernünftigen Substanz gesagt. Unter Person verstehen wir immer nur eine einzige Substanz und eine besondere (singularem). Wenn wir Substanz unter dem Worte Thier denken, so denken wir dabei eine jedem Thiere gemeinschaftliche Eigenschaft, bei Mensch eine jedem Menschen gemeinsame Eigenschaft, und so bei Person auch eine Eigenschaft, die nur einem einzigen zukömmt, aber nicht bestimmt, wie bei einem eignen Namen. Bei dem einen denkt man sich eine allgemeine Eigenschaft, bei dem andern eine besondre, bei Person aber eine individuelle Eigenschaft, die besonders und unmittheilbar ist. So ist also die Bedeutung von Person und Substanz verschieden. Durch Substanz wird nicht einer (quis), sondern eines (quid) bezeichnet, durch Person nicht eines sondern einer. Wir sehen etwas in der Ferne und können es noch nicht unterscheiden. Da fragen wir: Was ists? Kömmt es näher und wir sehen, daß es ein Mensch ist, so fragen wir: Wer ists? Auf Was? antwortet man mit einem Allgemeinen, mit einer Definition ꝛc., auf Wer? mit einem bestimmten Namen. Was? fragt nach der gemeinsamen Eigenschaft, Wer? nach der besondern. Wenn einer eine Engelerscheinung hätte und fragte einen andern: Wer ists? so erhielte er zur Antwort: der und der Engel Gottes. Diese Ant-

wort ist nicht gemäß der Eigenthümlichkeit der Rede, sondern gemäß der Intention des Fragenden, als ob der Antwortende sagte: Es ist kein Mensch, wie du meinst, sondern ein Engel des Herrn. Denn wüßte der Fragende, daß es ein Engel wäre, so würde er nicht fragen oder keine solche Antwort erhalten. Durch Was? also fragen wir, um gewiß zu werden über die Qualität der Substanz, durch Wer? um über die Eigenthümlichkeit der Person. Person ist vernünftige Substanz. Personen sind vernünftige Substanzen. Menschliche Personen sehen wir, göttliche können wir nicht sehen. In der menschlichen Natur sind so viele Substanzen als Personen, so stellen sich die Menschen dasselbe bei der göttlichen vor. Denn der fleischliche Sinn glaubt schwer, was nicht einige Aehnlichkeit mit seiner Erfahrung hat. Aber wer in Bezug auf den Glauben schläft, der soll wenigstens der Vernunft gegenüber wachen. Das ist schon nachgewiesen, daß nicht überall mehrere Substanzen seyn müssen, wo mehrere Personen sind. Wo drei Personen sind, da muß die eine alius aliquid, die andre alius aliquid und die dritte alius aliquid seyn, und jede muß von den beiden andern durch einen eignen Unterschied unterschieden seyn. Wo aber drei Substanzen sind, muß die eine aliud aliquid ꝛc. seyn, weil es sonst nicht mehrere seyn könnten. Nun haben in der Dreieinigkeit alle insgesammt höchstes und höchst einfaches Seyn, so daß keine Person aliud aliquid ist, als die andre, und so sind also in der Dreieinigkeit keine drei Substanzen. Denn in der vernünftigen Natur macht die Verschiedenheit der Substanzen das aliud et aliud, die Anderheit der Personen aber das alius et alius. Die Anderheit finden wir in der göttlichen Natur, die Verschiedenheit nicht. Also sind in ihr mehrere Personen, nicht mehrere Substanzen. Substanzlich aliud et aliud seyn hebt die Einheit der Person, persönlich alius et alius seyn, hebt die Einheit der Substanz nicht auf. In der menschlichen Natur ist der Körper eine andre Substanz und die Seele eine andre, und doch ist nur eine Person. In der göttlichen Natur aber ist alius aliquis die eine Person ꝛc. aber sie sind dieselbe

Substanz und in der Mehrheit der göttlichen Personen ist höchste Aehnlichkeit, höchste Gleichheit, in der Mehrheit der Substanzen der menschlichen Natur aber ist viele Unähnlichkeit und große Ungleichheit. Doch besteht in der menschlichen Natur bei der großen Verschiedenheit der Seele und des Körpers die Einheit der Person, warum sollte in der Dreieinigkeit bei der höchsten Gleichheit der Personen nicht die Einheit der Substanz bleiben.

Wie kann Anderheit der Personen ohne Anderheit der Substanzen seyn? Bei der Unterscheidung der Personen muß man einmal betrachten, welcher Art etwas sey und woher er das Seyn habe. Die Betrachtung des welchartigen geht auf die ratio essentiae, die des woher auf die ratio obtinentiae. Obtinentia sagt man zwar vom Göttlichen nicht ganz angemessen, aber niemand ärgere sich daran, daß wir eben so gut wir vermögen mit Worten das Göttliche ausdrücken. Kann es ein anderer passender, so nehmen wir es dankbar an. Obtinentia ist hier die Art, auf welche einer erhält, was er substanzlich ist oder natürlich hat. Der modus obtinendi ist bei Verschiednen verschieden in Empfangen und Nichtempfangen, in der Art des Gebens und Empfangens. Existentia drückt sowohl die Betrachtung aus, welche zur ratio essentiae, als diejenige, welche zur ratio obtinentiae gehört. Das sistere bezieht sich auf die Wesenheit, das ex auf das woher. Denn das sistere entfernt alles, was nicht sowohl das in sich seyn hat, als das in einem seyn. Sistere bezieht sich sowohl auf das, was auf irgend eine Art, als auch auf das, was auf keine Art das subsistere hat, sowohl auf das, was Subject seyn muß, als auf das was nicht. Das eine gehört der geschaffenen, das andre der ungeschaffenen Natur an. Denn das Ungeschaffene besteht so in sich selbst, daß nichts in ihm als ein Subject ist. Sistere bezieht sich also auf die geschaffene und auf die ungeschaffene Wesenheit. Existere aber zeigt nicht nur an, daß etwas das Seyn habe, sondern auch, daß es das Seyn anderswoher habe. Denn existere ist ex aliquo sistere, d. h. substanzlich aus einem seyn. Die Existenz kann auf drei Arten verschieden

seyn, einmal nach der bloßen Qualität des Dings, dann nach dem bloßen Ursprung des Dings, endlich nach dem Zusammentreffen beider. Das erste tritt ein, wenn mehrere Personen durchaus einen und denselben Ursprung haben, jede aber ihre besondere Substanz. Denn verschiedene Substanzen können durchaus nicht ohne verschiedene Qualität seyn; das zweite ist der Fall, wenn mehrere Personen ein und dasselbe ununterschiedene Seyn haben, dem Ursprunge nach aber gegenseitige Verschiedenheit. Sie differiren in Bezug auf den Ursprung, wenn die eine einen Ursprung hat, die andre nicht, oder wenn die eine diesen, die andre einen andern Ursprung hat; das dritte ergiebt sich, wenn die einzelnen Personen eine besondre und eigne Substanz und einen verschiednen Ursprung haben. In der menschlichen Natur ist die Existenz der Personen sowohl nach der Qualität der Personen, als nach ihrem Ursprung verschieden. Jede menschliche Person hat eine besondre und eigne Qualität, durch welche sie sich ohne alle Zweideutigkeit von jeder andern unterscheidet. So haben auch alle einzelnen Menschen einen eignen, von allen andern verschiednen durch besondre Eigenthümlichkeit gesonderten Ursprung. Bei der Engelnatur ist keine Fortpflanzung, sondern eine bloße und einfache Schöpfung. Alle haben ein und dasselbe ununterschiedne Princip, d. h. einen Schöpfer. In der Engelnatur sind so viele Substanzen als Personen, deshalb müssen sie an Qualität verschieden seyn. Also sind die Existenzen in der Engelnatur nach der bloßen Qualität verschieden, in der menschlichen Natur aber nach Qualität und Ursprung. In der göttlichen Natur können, da in ihr keine Unähnlichkeit und Ungleichheit ist, die Personen nicht nach der Qualität verschieden seyn, sie haben alle ein und dasselbe höchst einfache Seyn, können also bloß dem Ursprunge nach irgend Verschiedenheit haben. In der Dreieinigkeit kann eine unterscheidende Eigenthümlichkeit, ein Unterschied der Eigenschaften nicht seyn. In Bezug auf die Identität der Substanz sind die göttlichen Personen nicht verschieden, wohl aber nach der ursprünglichen Ursache, da die eine von sich selbst ist, die

andre ihren Ursprung von einer andern hat. Dasselbe aber, was die Eigenthümlichkeit der Personen ändert, bringt ohne Zweifel auch eine Aenderung in die Eigenthümlichkeit der Existenzen. Unter Existenz versteht man alles, was substanzliches Seyn hat, und aus irgend einer Eigenthümlichkeit. Gemischte haben dieses substanzliche Seyn aus der bloßen Fortpflanzung, die Menschen zugleich aus der Fortpflanzung und Erzeugung (corpus propagatur, anima procreatur), die Engel aus der bloßen Schöpfung, die göttliche Natur hat es ohne Schöpfung und Anfang. Die eine Existenz ist mehreren gemein, die andre durchaus unmittheilbar. Göttliche, englische und menschliche Natur haben das vernünftige Seyn gemein, englische und menschliche das nicht aus sich seyn, die göttliche nicht anderswoher, sondern aus sich seyn. In der göttlichen Natur ist eine Existenz, die mehreren gemein ist und eine die durchaus unmittheilbar ist. Existenz ist Substanz mit Bezeichnung einer Eigenthümlichkeit, welche sich auf die Betrachtung der ursprünglichen Ursache bezieht. Diese Betrachtung betrachtet aber nicht nur den Ursprung wo er ist, sondern sie sucht und findet auch daß er nicht ist, wo er nicht ist. Die göttliche Substanz allein hat einfaches, unzusammengesetztes, keinem Subject inhärirendes Seyn. Das ist über die Substanz. Sie hat also übersubstanzliches Seyn. Sie hat das Seyn nicht von einer andern Substanz, weil sie ursprunglos ist. Die göttliche Substanz ist von sich selbst, heißt, sie ist gemeinschaftliche Existenz. Unmittheilbar ist, was nicht gemeinschaftlich ist, noch seyn kann. Wie kann nun in der Gottheit unmittheilbare Existenz seyn? In der Dreieinigkeit müssen so viele persönliche Eigenthümlichkeiten als Personen seyn. Die persönliche Eigenthümlichkeit ist aber unmittheilbar. Sie ist es, aus welcher jeder hat, der zu seyn, der er ist; durch sie ist jeder eine von allen andern verschieden. Persönliche Eigenthümlichkeit kann nicht mittheilbar seyn; denn das hieße eben so viel als ob man sagte, eine Person ist zwei. So sind also auch in der Dreieinigkeit unmittheilbare Eigenthümlichkeiten. Nun ist aber die Verschiedenheit der Personen dieselbe

wie die Verschiedenheit der Existenzen. Auch diese Existenzen also unterscheiden sich durch unmittheilbare Eigenthümlichkeiten. Eine Existenz, die unmittheilbare Verschiedenheit hat, muß selbst unmittheilbar seyn. So viel also in der Gottheit Personen sind, so viel sind auch unmittheilbare Existenzen in ihr. Im Göttlichen sind Person und unmittheilbare Existenz ganz dasselbe, eben so die Verschiedenheit der Personen und der Existenzen. Die unmittheilbare Existenz im Göttlichen ist übersubstanzliches Seyn aus persönlicher Eigenthümlichkeit haben; göttliche Person ist göttliches Seyn aus unmittheilbarer Eigenthümlichkeit haben; göttliches Seyn ist übersubstanzliches Seyn. Göttliches, Uebersubstanzliches, Höchsteinfaches, Allmächtigseyn drückt alles dasselbe aus. Göttliche Person und göttliche Existenz haben göttliches Seyn und übersubstanzliches Seyn und beide persönliche und unmittheilbare Eigenthümlichkeit. Was von der einen gesagt wird, kann auch von der andern gesagt werden.

Können mehrere Existenzen in der Gottheit bei der Einheit der Substanz seyn? Wenn es gebräuchlich wäre, so könnte man von dem quod est sistere sagen sistentia, wie man von dem quod est esse, essentia sagt; so würde sistentia einfach das Seyn des Dinges bezeichnen. Nun muß man aber unter Existenz etwas Weiteres verstehen. Subsistenz heißt richtig so ex eo quod alicui subsistit; Existenz aber ex eo quod ex aliquo esse habet. Existenz bezeichnet das Seyn des Dings und zwar aus einer gewissen Eigenthümlichkeit. Nun ist es aber eine verschiedne Existenz, daß einer allmächtig ist aus dieser Eigenthümlichkeit und ein anderer allmächtig ist aus einer andern. Beide haben eine Art des Seyns, aber nicht eine Art des Existirens. Es ist nichts Unmögliches, wenn zwei oder drei gleich mächtig heißen, daß sie auch gleich weise sind, oder daß, was diese drei gemeinschaftlich sind, der eine aus dieser, der andre aus jener Eigenthümlichkeit hat. Also können auch mehrere Existenzen und demzufolge mehrere Personen der Gottheit seyn, die gleich mächtig sind, so daß, wenn die eine allmächtig ist, es auch die andre ist. Nun ist aber bei allen Theo-

logen ausgemacht, daß in der Gottheit das höchst einfache Seyn ist; es muß da also Allmacht seyn so viel heißen als Allmacht haben und die Allmacht selbst nichts anderes seyn als die göttliche Substanz. Nun kann aber die Allmacht nur eine seyn; also können mehrere Existenzen seyn, wo nichts als Einheit der Substanz ist. Bei geschaffenen Dingen ist Seyn und das was ist verschieden, bei ungeschaffenen ist beides dasselbe. Die göttliche Substanz ist das substanzliche, ja das übersubstanzliche Seyn, substanzlich, insofern es ein solches ist, welches in sich selbst besteht, übersubstanzlich insofern nichts in ihm als in einem Subjecte ist. Man würde mit Recht fürchten, Person in Bezug auf die Substanz sagen, wenn Person blos das substanzliche Seyn bezeichnete und nicht noch etwas dabei. Es bezeichnet aber das substanzliche Seyn aus einer besondern Eigenthümlichkeit haben. So spricht man also von Personen in der Gottheit nach der Substanz; sie bedeuten Substanz und sind mehrere Personen, nicht mehrere Substanzen. Denn es sind mehrere, die ein und dasselbe unterschiedene Seyn aus verschiedener Eigenthümlichkeit haben. Die Einheit bezieht sich auf die Art des Seyns, die Mehrheit auf die Art des Existirens. Es ist Einheit der Wesenheit, weil es ein ununterschiednes Seyn ist, es sind mehrere Personen, weil es mehrere Existenzen sind. — Niemand aber kann erwarten oder verlangen, daß ihm in diesem Leben in solcher Tiefe vollkommen genügt werde.

Einige sagen, drei Substanzen und eine Wesenheit, einige drei Subsistenzen und eine Substanz, einige drei Personen und eine Substanz oder Wesenheit. Die Lateiner sagen, es ist eine Substanz in der Gottheit, die Griechen drei. Diese verschiednen Ausdrücke enthalten alle Wahrheit. Daß einige die Personen Substanzen, andre Subsistenzen nennen, geht auf dasselbe. In Bezug auf dasjenige, was in ihnen ist, heißen sie Substanzen oder Subsistenzen. Die Kirche singt: **in personis est proprietas, in essentia unitas.** Wegen der Eigenthümlichkeiten, welche in den göttlichen Personen zu seyn scheinen und durch die sie von einander unterschieden werden, in Bezug auf einige

Aehnlichkeit desjenigen, was wirklich in dem ihnen inhärirenden ist (subsunt), können sie uneigentlich Substanzen oder Subsistenzen heißen. Die drei in der Dreieinigkeit mögen nun aber Personen oder Substanzen oder Subsistenzen heißen, alles dieß heißt immer nur, sie haben substanzliches Seyn unter discretiver und verschiedner Eigenthümlichkeit, unter, nicht aus. Denn die Eigenthümlichkeiten sind in den Personen, aber daß sie in denselben sind giebt nicht Subsistiren, sondern Existiren. Deshalb heißen die Personen richtiger Existenzen als Subsistenzen. Die das wahre Göttliche allein beachten, finden keine Eigenthümlichkeit, durch welche eine göttliche Wesenheit sich von der andern unterschiede; denn in der Gottheit ist nur eine Wesenheit und durch die Eigenthümlichkeiten unterscheiden sich die Personen. Hiernach können sie jene Einheit nicht Substanz nennen, sondern müssen sie Wesenheit heißen, die Mehrheit aber, wo Eigenthümlichkeiten sind, uneigentlich Substanzen. Substanz ist gemeinschaftliche Existenz, Subsistenz unmittheilbare Existenz. Das könnte noch feiner und schärfer erwogen werden; aber den Einfältigen und solchen denen ich diene, wird die bisherige Auseinandersetzung Genüge thun. Ich will nicht sagen, daß bei den Griechen (welche, wie Augustin schreibt, substantia in andrer Bedeutung nehmen) wohl aber, daß bei den Lateinern kein passenderes Wort für die göttliche Mehrheit gefunden werden könne als Person. Einer gläubigen Seele erscheint nichts glaubwürdiger als was alle aussprechen und was die Auctorität der Kirche bestätigt.

Ist des Boethius Definition von Person richtig? Eine Definition muß das ganze und einzige Seyn des zu Definirenden begreifen; denn wie ihr Name zeigt muß sich die Definition bis an die Gränzen (fines) des zu Definirenden erstrecken und nicht darüber hinausgehen, damit sie auf das Ganze und auf das Einzelne passe, und in sich selbst gewendet werden könne. Boethius nun definirt Person als die individuelle Substanz der vernünftigen Natur. Demnach müßte jede Substanz der vernünftigen Natur eine individuelle Person seyn und hin-

wiederum jede Person eine individuelle Substanz der vernünftigen Natur. Ist nun die göttliche Substanz individuell? Sie ist eine Dreiheit von Personen. Ist sie individuell, so wird eine individuelle Substanz der vernünftigen Natur etwas seyn, was nicht Person ist. Denn die Dreiheit, welche göttliche Substanz ist, ist keine Person und kann keine heißen. Hiernach scheint diese Definition auf die Person allein nicht zu passen. Kann jene Substanz nicht individuell heißen, so giebt es gewiß eine Person, eben weil eine göttliche, welche keine individuelle Substanz ist. Also ist des Boethius Definition nicht allgemein.

Das Unendliche kann nicht definirt werden. Man kann aber doch die Beschreibung die der Herr gegeben hat, auf die göttliche Person anwenden und sagen: Göttliche Person ist der göttlichen Natur unmittheilbare Existenz.

Allgemeine Existenz ist die allen Substanzen gemeine; sie ist allein allen vernünftigen Wesen gemein; besondre bloß den Engeln oder bloß den Menschen. Diese alle aber werden ausgeschlossen, wenn die Bedeutung der Existenz eingeschränkt und durch die Hinzufügung der göttlichen Natur bestimmt wird. Auch in der göttlichen Natur ist eine mehreren gemeinschaftliche Existenz, und eine Existenz die nur einer Person zukömmt, und eben deshalb unmittheilbar ist. Aber die mehreren gemeinschaftliche wird durch das „unmittheilbar" ausgeschlossen. Also kann man sagen, göttliche Person ist die unmittheilbare Existenz der göttlichen Natur. Theilbar ist, was durch mehrere Personen oder Substanzen vertheilt von mehreren gemeinschaftlich, von einzelnen ganz und vollständig besessen werden kann; untheilbar, was nur auf einen paßt. Daraus folgt, daß jede ungeschaffene Person eine untheilbare Existenz einer vernünftigen Natur ist. Existenz bedeutet substanzliches Seyn, nicht das, weshalb es Substanz heißt, sondern das, was in der Existenz das Vorzügliche ist, und jeder Substanz zukömmt. Vorzüglich aber ist in ihr nicht was subesse habet, und was ihr als einem Subjecte inhärirt, sondern was ein solches ist, das in

sich selbst besteht, und in nichts als einem Subjecte inhärirt. In der geschaffenen Substanz ist das das Vorzüglichere, worin sie der göttlichen ähnlich ist. In dem, was den Accidenzen unterliegt, ist sie aber Gott unähnlich; das also, was für jede Substanz das Vorzügliche ist, heißt richtiger Wesenheit als Substanz. Jeder Substanz ist die Existenz gemein, d. h. daß sie das Seyn in sich selbst hat, und daß sie das Seyn aus einem hat. Richtiger definirt man Person als durch sich allein nach einer besondern Weise der vernünftigen Existenz existirend. Wenn jemand die Worte Individuum, Person, Existenz anders nimmt, als bisher vorgetragen ist, darauf hin argumentirt und schließt und zu widersprechenden Folgerungen gelangt, der widerlegt mich nicht, und wenn er es glaubt, so täuscht er sich, ohne daß er es weiß. — Die göttliche Natur hat Mehrheit der Personen in der Einheit der Substanz, die menschliche Mehrheit der Substanzen in der Einheit der Person. Daß eine menschliche Person zuweilen in der Einheit der Substanz gefunden wird, das kommt nicht von der Schöpfung der Natur, sondern von dem Verderbniß der Schöpfung. Zwischen menschlicher und göttlicher Natur steht die englische in der Mitte, die wie die göttliche niemals Mehrheit der Substanzen in der Einheit der Person hat, und wie die menschliche nie Mehrheit der Personen in der Einheit der Substanz. Einige denken über die Engel anders. Denn noch denken einige, daß die Engel Körper haben. Aber je näher an Gott durch Geistigkeit, desto höher ist die betreffende Natur und also müssen die Engel rein geistig seyn. Was der Mensch ohne Haupt, das ist in der göttlichen Wirkung das Gebäude des All ohne die höchste Art von Geschöpfen. Nur als geistig können die Engel vermittelnd zwischen Gott und Menschen seyn.

So ist denn hoffentlich zur Genüge bewiesen, daß das Gebot, den einen Gott in der Dreieinigkeit und diese in der Einheit zu verehren der Vernunft nicht widerstreitet.

5.

Jede Person muß das vernünftige Seyn aus unmittheil-

barer Eigenthümlichkeit haben, die göttliche Person aber das Göttliche Seyn, d. h. das übersubstanzliche, höchst einfache, wo Seyn gleich Wissen ist. Also ist die göttliche Person eine. Wo keine Anderheit ist, kann keine Mehrheit seyn; Anderheit aber kann nicht seyn, wo kein Unterschied ist. Wo aber kein verschiednes Seyn ist, da kann doch ein verschiednes nnd gesondertes Existiren seyn. Denn wo mehrere ein ununterschiedenes Seyn aus verschiednem Ursprunge haben, da bewahren sie die Einheit der Substanz auch bei mehreren Existenzen. Wenn jede göttliche Existenz auch nur ein Unmittheilbares hat, so ist sie dadurch schon als Person bewiesen. Denn wenn sie auch mehrere Unmittheilbare hätte, so reicht doch das eine schon hin, zu beweisen, daß sie eine Person ist, weil daraus erhellt, daß ein einziger von allen andre durch diese Eigenthümlichkeit geschieden ist. Die drei Personen in der Gottheit werden durch gewisse Eigenthümlichkeiten unterschieden, und der Unterschied liegt bloß in der Verschiedenheit der ursprünglichen Ursache. Diese einzelnen Eigenthümlichkeiten müssen wir nun auch begreifen, um dasjenige was wir im Glauben besitzen auch durch die Vernunft fassen und beweisen zu können. — Wir erkennen durch einen natürlichen Instinct, daß eine Mehrheit von Personen um so brüderlicher ist, je verbundner sie ist, und eben deshalb um so freudiger. Die höchste Freude muß aber in jener Fülle der Seligkeit seyn. Wäre jede Person von sich selbst, so wäre eine solche Mehrheit durch keine Verwandtschaft unter sich verbunden; nun kann aber jene Mehrheit der höchsten Einheit nicht auf der einen Seite verbunden und auf der andern so fern und fremd seyn, daß auf der Seite, wo sie eins sind die größte Nichtverschiedenheit wäre, und auf der wo sie in mehrere gesondert ist, jede Vereinigung aufhörte. In der höchsten Seligkeit kann die wonnevollste Brüderschaft der Personen, in der höchsten Schönheit die geordnetste Manchfaltigkeit der Eigenthümlichkeiten nicht fehlen.

Wie eine Substanz, so muß auch eine Person existiren, die von sich selbst ist, nicht von einem andern; sonst wären in

einer Gottheit unendliche Personen. Denn wenn immer eine von einer andern wäre, so gienge das ins Unendliche fort. Es gäbe keinen Anfang des Ursprungs. Das bedarf keines Beweises; die allgemeinen Sätze sprechen dafür, daß keiner giebt, was er nicht hat, daß keine Zusammensetzung ohne Zusammensetzer, keine Theilung ohne Theiler ist, daß es ein Höchstes und Bestes geben muß. — Eine göttliche Person muß also aus sich selbst existiren und ihren Ursprung nicht anderswoher haben. Wenn aber feststeht, daß eine Person von keiner andern Person als von sich selbst ist, so fragt sich, ob sie eine mittheilbare oder eine unmittheilbare Existenz ist, d. h. ob nur eine Person aus sich selbst seyn, oder ob dieß mehreren gemein seyn kann. Hier erheben wir uns zu höherer Betrachtung. Wir gehen vom Ungezweifelten aus. Alles, was ist, hat entweder ein zusammengesetztes Seyn oder ein einfaches. Was man hat, hat man entweder durch Theilnahme oder aus eigner Fülle. Es ist ein andres, ein Eines aus mehrern und verschiednen zusammensetzen, und ein andres, es in mehrere theilen und an mehrere nach Gutdünken vertheilen. Zusammensetzung ist nicht ohne Zusammensetzer, Theilung nicht ohne Theiler. Hat nun was von sich selbst ist das Zusammengesetztseyn? Nein, denn es hat keinen Zusammensetzer. Was keinen Ursprung und keinen Urheber hat, muß höchst einfach seyn. Beim höchst Einfachen ist aber weise und mächtig seyn dasselbe. Hat es das Können durch Theilnahme oder aus seiner Fülle? Wo Theilnahme ist, ist Vertheilung und also ein Vertheiler; wer die Macht durch Theilnahme hat bedarf eines Vertheilers, hat also sein Können von einem andern und also auch sein Seyn, weil Seyn und Können eins sind. Er muß also beides von sich oder nicht von sich haben. Also hat er auch das Können aus seiner Fülle. Wo Fülle der Macht ist, da ist alles Können. Die Person, bei welcher Seyn und Können dasselbe ist, hat Seyn und Können aus sich, und da ihr Können alles können ist, so ist alles Können, Seyn und Existiren aus ihr, alle Wesenheit, Existenz jede menschliche, englische und göttliche Person. Da alles aus

ihr ist, so ist sie ohne Anfang, also unmittheilbar und nicht mehreren gemein. Eine Person aus sich selbst seyn ist unmittheilbare Existenz, eine Person mehr anderswoher als aus sich seyn ist nicht unmittheilbare Existenz; sonst könnten in der Gottheit nicht mehr als zwei Personen seyn. Es ist der einen Person eigen, aus sich selbst zu seyn, die andern aber haben das gemein, nicht aus sich selbst zu seyn. Die unmittheilbare Existenz bringt eine mittheilbare ja eine gemeinschaftliche hervor. Es giebt drei Arten zu existiren, von Ewigkeit und von sich, nicht von sich und nicht von Ewigkeit, von Ewigkeit und doch nicht von sich. Die drei Personen sind gleich und gleichewig. Wie die Existenz, die von sich selbst existirt, von Ewigkeit ist, so hat auch die das Seyn von Ewigkeit, die von ihr ausgeht. — Um Göttliches deutlich zu machen, müssen wir Bilder vom Menschlichen nehmen. Im Menschlichen nun geht eine Person auf dreifache Weise von der andern aus, mittelbar, unmittelbar, mittelbar und unmittelbar zugleich. Da ist eine Analogie für das Göttliche. Wenn nun aber drei Existenzen dort sind, ausser der, die von sich selbst ist, so ergiebt sich eine Vierzahl von Personen. Welche von diesen Eigenthümlichkeiten sind nun wahrhaft dort, wenn nicht alle zugleich dort seyn können? Aus der ursprünglichsten Existenz muß eine unmittelbar hervorgehen, sonst bliebe sie allein. Denn es kann keine andre seyn, die nicht mittelbar oder unmittelbar aus jener hervorgeht. Wo aber kein unmittelbares Ausgehen ist, da kann auch kein mittelbares und kein unmittelbar mittelbares seyn. Ein unmittelbares könnte seyn, wo auch kein mittelbares wäre. Das unmittelbare Ausgehen besteht in der Zweiheit der Personen, das mittelbare nie ohne ihre Dreiheit. Bei dem unmittelbaren muß eine ausgehende und eine hervorbringende Person seyn, beim mittelbaren noch eine weiter, in welcher die Vermittelung besteht. Die Zweiheit ist aber der Natur nach eher als die Dreiheit, weil sie ohne diese, diese aber nicht ohne jene seyn kann. Also ist auch das Ausgehen in der Zweiheit eher als das in der Dreiheit. In jener Mehrheit und wahrhaften Ewigkeit der

954

Personen ist keine Zeitfolge, wohl aber eine Causalfolge. Die Vollkommenheit der einen Person erfordert die Gemeinschaft der andern, also ist eine Ursache der andern. Wo Fülle der Gottheit ist, ist Fülle der Güte und folglich Fülle der Liebe. Diese fordert, daß einer den andern wie sich selbst liebe, sonst könnte seine Liebe noch wachsen. Er muß aber jemanden haben, der seiner vollen Liebe würdig ist. Die ursprünglich erste Person als höchst gute kann nicht nichtwollen, was die höchste Liebe fordert; und weil sie allmächtig ist, muß was sie will auch seyn. So ist die Vollkommenheit der einen Person die Ursache der Existenz der andern. Von wem aber die Ursache der Existenz ist, von dem ist auch die Existenz, weil alles Können von ihm ist. So ergiebt sich Person aus Person, Existenz aus Existenz, eine aus der einzigen, Ausgehliches aus Unausgehlichem, Geborenwerdendes aus Nichtgeborenem, eine der einen unmittelbar adhärirend, weil eine aus einer unmittelbar hervorgeht.

Ist nun diese Existenz mittheilbar oder unmittheilbar? Die dritte Person in der Dreieinigkeit hat ihren Ursprung anderswoher als von sich, und muß ihn also entweder von einer der beiden oder von beiden haben. Eine höchst würdige Person muß einen Genossen der Würdigkeit haben. Um aber der allmächtigen Person würdig zu seyn, muß die andre Allmacht empfangen, um dieselbe Macht zu haben; denn die Allmacht kann nur eine seyn. Hat sie aber dasselbe Können empfangen, so ist das jenes Können, von dem das Können, Seyn und Existiren aller her ist. Dieses Können ist den beiden ersten Personen gemein, also muß auch die dritte aus beiden das Seyn empfangen haben und die Existenz haben. Man könnte einwenden, wenn sie dasselbe Können empfangen hat, wie der Ungeborne und doch geboren ist, so hat sie das von sich selbst seyn können empfangen, was doch der Ungebornen eigen ist. Aber von sich ist, wer von sich selbst seyn kann. Denn die göttliche Natur ist durchaus unveränderlich. Ist sie also von sich selbst, so ist sie offenbar das, was ohne eines andern Gabe ist. Hat ihr aber der Ungeborene dieses Können gegeben, so hat sie es

aus eines andern Gabe. — Die Vollkommenheit des einen erfordert einen Mitwürdigen, die Vollkommenheit beider einen Mitgeliebten. Es fragt sich nun, ob die Existenz dieser dritten Person mittheilbar oder unmittheilbar ist. Niemand kann denken, daß eine Person in der Gottheit sey, welcher es nicht erlaubt wäre, den Ungebornen unmittelbar, d. h. von Angesicht zu Angesicht zu sehen, oder die das nicht wollte. Dort ist sehen sehend erkennen, erkennend sehen. Den Ungebornen erkennen heißt die Fülle der Weisheit haben. Denn Wissen ist dort Seyn. Woher sie das Wissen hat, daher auch das Existiren; wenn sie das Wissen unmittelbar empfängt, so empfängt sie auch das Existiren unmittelbar. Sagte einer, sie sieht nicht unmittelbar, so spricht er ihr die allgestaltige Contemplation der Wahrheit ab, sie hätte dann nicht alle Fülle und also auch nicht die wahre Gottheit. Man könnte sagen, wie jede Person die von sich ausgehende sieht, so sieht jede ausgehende die sie hervorbringende, es könnte also eben so gut jene von dieser als diese von jener seyn. Aber jede Person empfängt zum Anschauen der andern göttlichen volles Wissen und dadurch göttliches Seyn, wenn sie es nicht anderswoher haben soll. Sie muß es von dorther haben, wenn sie es nicht anderswoher hat. Hat sie es aber anderswoher, so braucht sie es nicht von dorther zu haben. Alle göttlichen Personen sehen sich gegenseitig unmittelbar, gießen in einander den Strahl des höchsten Lichtes und empfangen ihn. Weil sie unmittelbar sehen, so adhäriren sie auch unmittelbar. Es kann also in der göttlichen Natur keine Person bloß durch mittelbare Verbrüderung mit der andern verbunden seyn. Auch die dritte Person sieht erkennend die beiden andern. Beide Personen haben aber dieselbe Weisheit. Da sie nun nichts aus sich hat, so muß sie aus dem Anschauen der Weisheit das Wissen, welches Seyn ist, erhalten. In der göttlichen Natur ist also bloß ein unmittelbares Ausgehen, und ein mittelbarunmittelbares aber kein bloß mittelbares. Wäre eine vierte oder fünfte ꝛc. Person, so müßte sie von den dreien unmittelbar den Ursprung haben. Denn wie den zwei Personen jenes Können gemeinschaft-

lich ist, aus dem die dritte den Ursprung hat, so müßte den dreien das Können gemeinschaftlich seyn, aus dem die vierte den Ursprung hätte ꝛc. Da von einer Person nur eine Existenz seyn kann und auch von einer zweifachen Person nur eine, so müssen beide unmittheilbare Existenz seyn. Es kann also in der Gottheit nur eine Person seyn, die von sich selbst ist, nur eine, die nur von einer Person ist, und nur eine, die von zweien. In der göttlichen Natur muß eine Person seyn, die nur von sich ist, und eine von der keine andre ist. Wenn dieß nicht wäre, so gäbe es unendliche Ausgehende. Können aber nicht vielleicht zwei Personen in der Gottheit seyn, von denen keine andre ausgeht? In diesem Falle würde keine dieser Personen von einer andern ausgehen, also keine der andern unmittelbar adhäriren, beide wären also bloß durch vermittelte Verbrüderung verbunden. Das ist unmöglich. Dort kann nur einer seyn, der nicht von einem andern ist, also muß der zweite von einem andern seyn. Es kann dort auch nur einer seyn, der keinen aus sich Ausgehenden hat, also muß der zweite einen aus sich Ausgehenden haben. Er geht so aus einem andern aus, daß wieder ein andrer aus ihm ausgeht. Das Seyn, welches in der Fülle ist, die es vom Ungebornen empfängt, giebt es dem andern ohne irgend eine Minderung seiner Vollständigkeit. Denn die dritte Person geht zugleich aus dem Gebornen und aus dem Ungebornen aus.

Zwei dieser Eigenthümlichkeiten sind unmittheilbare, was die dritte ist, muß durchs Denken gefunden werden. Von den zwei Personen sieht die eine die andre gleichsam im Gegensatz, und eine entspricht der andern als durchs Gegentheil. Die eine empfängt die Fülle nicht, sondern giebt sie; die andre giebt sie nicht, sondern empfängt sie. Wo die höchste Schönheit ist kann keine Vollkommenheit fehlen; also muß die Mehrheit der göttlichen Personen in passendster Schönheit verbunden seyn, und in geordnetster Anderheit gesondert. In dieser Mehrheit muß geschiedne Eintracht und einträchtiger Unterschied wechselseitig seyn. Es muß also zwischen der, die die Fülle giebt

und

und nicht empfängt, und der, die sie empfängt und nicht giebt, eine in der Mitte seyn, die sowohl giebt als empfängt, die durch das Geben mit dem Gebenden, durch das Empfangen mit dem Empfangenden stimmt, und die durch das Geben von dem Nichtgebenden und durch das Empfangen von dem Nichtempfangenden sich unterscheidet. Zwei Personen können nicht in der Mitte seyn, wie schon bewiesen ist. Nach dieser Betrachtung ist es eine arithmetische Proportion; auch bei einer geometrischen aber könnten vier Personen nicht statt finden. Denn die erste gäbe bloß, die zweite und dritte gäben und empfiengen, die vierte empfienge bloß und gäbe nicht. Da stimmte die erste bloß in einem mit der andern, die zweite in zweien mit der dritten, die dritte aber nicht in zweien, sondern nur in einem mit der vierten. Das störte das Verhältniß und schmälerte die Schönheit. Wenn man aber nur drei annimmt, so ergiebt sich nach der einen Betrachtung eine arithmetische Proportion, nach der andern eine geometrische und nach dem Zusammen der Einheit und Dreiheit eine harmonische. Die Eigenthümlichkeit des Gebens und Empfangens ist also auch unmittheilbar.

Alle göttlichen Personen haben alle Fülle. Der Unterschied der Eigenthümlichkeiten besteht im Geben und Empfangen. Die Fülle der wahren Liebe (dilectio) besteht in der höchsten, vollkommensten Liebe (amor). Diese aber kann nur Gott haben; wer sie hätte, wäre Gott gleich. Die wahre Liebe kann entweder bloß unentgeltlich seyn, wenn einer dem wohlthut, von dem er nichts empfangen hat, oder bloß schuldig, wenn einer dem von dem er unentgeltlich empfängt, nichts als Liebe vergilt, oder unentgeltlich und schuldig zugleich, wenn einer unentgeltlich empfängt und wohlthut. Die Fülle dieser drei Arten von Liebe kann nur Gott haben. Die erste Person hat nur die Fülle der unentgeltlichen nicht auch der schuldigen Liebe. Die dritte Person hat die Fülle der schuldigen Liebe, nicht die Fülle der unentgeltlichen. Denn die kann sie nur gegen Geschöpfe haben, Geschöpfe aber können nicht vollkommen ge-

liebt werden, weil nur das Vollkommene vollkommen geliebt werden kann. Die zweite Person aber hat die Fülle der unentgeltlichen Liebe gegen den Vater, und der schuldigen gegen den h. Geist. Auch daraus folgt, daß eine vierte Person in der Gottheit nicht seyn kann. Liebe und Seyn ist in der Gottheit eins. Person ist Liebe.

Daraus daß eine Person die Fülle der unentgeltlichen Liebe, und eine andere die Fülle der schuldigen hat, darf nicht geschlossen werden, daß eine Person vollkommner sey als die andre. In jener Gleichheit wirkt nicht die Gnade, sondern die Natur. Aber dieser Gegenstand ist von ausserordentlicher Tiefe und mit Worten kaum auszusprechen.

Auch Personen verschiednen Seyns, die sich wahrhaft lieben, wollen und meiden dasselbe, wie vielmehr die, bei denen Wollen Seyn ist. Die Liebe der drei Personen ist substanzlich gleich und nur bei den einzelnen, wie schon erwähnt, modificirt. Sie fließt in der einen aus, ohne eingegossen zu seyn, ist in der andern eingegossen und fließt aus, fließt in der dritten nicht aus, sondern ist bloß eingegossen, ist aber in allen eine, obwohl man sie verschiedentlich benennen kann. Die Personen sind gleich. Die erste ist nicht höher als die andre. Das, was dort allen mittheilbar ist, das liebt jede Person sowohl für die andre als für sich; was aber der Eigenthümlichkeit angehört und unmittheilbar ist, das liebt sie mehr für sich als für die andre. Jede ist dieselbe Substanz mit den andern, und als Person geschieden von den andern. Aber in der Dreieinigkeit ist kein Unterschied der Liebe oder des Rangs. Dieß zu glauben ist ein Irrthum.

Die Frage über den gegenseitigen Unterschied des Ausgehens der einen und der andern Person überläßt man billig höheren Geistern, so wie die Bezeichnung des eignen Namens nach Auffindung des Unterschiedes des gegenseitigen Verhältnisses.

6.

Ist in den beiden Personen dieselbe Art des Ausgehens? Wir schließen da vom Menschen auf Gott. Beim Menschen ist

das Hervorgehen einer Person aus der andern nicht überall gleichförmig. Eva z. E. entstand übernatürlich durch Gnade, ihre Kinder der Natur gemäß. In der Gottheit aber ist nichts Gnadenwirkung, weil das Veränderlichkeit einschlöße, sondern alles Naturwirkung. In der menschlichen Natur ist das Ausgehen einer Person von der andern theils unmittelbar, theils mittelbar, theils mittelbarunmittelbar. Im Menschen ist eine vielfache Verwandtschaft, in Gott nicht. Die Hauptverwandtschaft beim Menschen ist zwischen Vater und Sohn. Diese bedingt alle andre. Die Verwandtschaft zwischen dem Ungebornen und der zuerst von ihm ausgehenden Person ist der zwischen Vater und Sohn ähnlich. Die höchstweise Güte kann besonders in Bezug auf Göttliches nichts wollen, als aus innerster und höchster Vernunft. Was sie will, ist; weil sie allmächtig ist.

Beim Menschen ist Verschiedenheit des Geschlechts, bei Gott nicht. Der würdigere, männliche Name wurde auf Gott übertragen. Es wird die Mutter nicht genannt, um anzudeuten, daß dort eine vorzüglichere Verwandtschaft ist, wie sie hier in unsrer Natur nicht seyn kann. Dieß zwingt uns durchaus nichts Fleischliches in der göttlichen Verwandtschaft zu denken. Wenn Adam von Natur nach seinem Willen einen sich ganz gleichen und von derselben Substanz aus sich hätte hervorbringen können, so würde er mit dem Hervorgebrachten durch vorzügliche Verwandtschaft vereinigt gewesen seyn, und auch im Geschlechte nicht verschieden. In unserer Natur kann ein Sohn nicht vom Vater allein ausgehen das ist der Unterschied unsrer und der göttlichen Natur in dieser Beziehung. Es fragt sich nun, ob man den h. Geist nicht beider Sohn nennen kann. Wenn er aber der Sohn des Sohnes wäre, wäre dann der Ungeborene ihm Vater und Ahn, und er des Ungeborenen Enkel und Sohn? Das hat die Vernunft noch nicht ermittelt. Die Verschiedenheit des Ausgehens des Sohnes und des h. Geistes aber erklärt sich so. Der Ungeborne mußte einen Würdigen haben, dem er die höchste Liebe weihte, und der ihm diese höchste Liebe vergälte. Aber er mußte auch einen Mitge-

liebten haben, um einen Genossen der Liebe zu haben, damit er nichts für sich allein behielte, was gemeinschaftlich seyn kann. Er bedurfte des Würdigen, um ihm den Reichthum seiner Größe, des Mitgeliebten, um ihm die Wonnen seiner Liebe mitzutheilen. Der h. Geist kann nicht Sohn genannt werden, weil nur derjenige Sohn heißt, der durch die vorzüglichere Verwandtschaft verbunden ist. Der Geist geht ganz so vom Sohne wie vom Vater aus, kann also nicht Sohn des Sohnes seyn. Es findet sich in der göttlichen Natur, ganz anders als in der menschlichen, ein unmittelbares und vorzügliches und ein unmittelbares nicht vorzügliches Ausgehen. Dieses letztere kann in der menschlichen Natur nicht seyn, und die Sprache hat deshalb keinen Ausdruck für die Verwandtschaft des Vaters und Sohnes mit dem Geiste. Der Name Geist bezeichnet den ewigen Ausgang aus dem Ewigen. Der Vater ist Geist, der Sohn ist Geist und beide sind auch heilig. Die dritte Person heißet allein heiliger Geist, nach der Aehnlichkeit des heiligen Geistes im Menschen der von der Frömmigkeit angetrieben und von der Wahrheit bewegt wird. Dieser Geist gehet aus vieler Herzen aus. Die dasselbe Verlangen, denselben Vorsatz haben, von denen sagt man, daß sie eines Geistes sind. Im Vater und im Sohn ist dieselbe Pietät und Liebe. Diese beiden gemeine Liebe heißt heiliger Geist, der vom Vater und vom Sohne den Herzen der Heiligen eingehaucht wird. Wie der menschliche Hauch das Leben der Körper ist, so ist dieser göttliche Hauch das Leben der Geister, jener belebt das sinnliche Leben, dieser heiligt das geistige. Warum heißt nicht auch der heilige Geist Bild des Vaters, da doch alle drei gleiche Macht und Weisheit haben? Sie haben alle drei alle Fülle. Vater und Sohn haben Haben und Geben, der Geist Haben und nicht Geben. Der Sohn ist Bild des Vaters, weil, wie die Fülle der Gottheit von einem ausfließt, so dieselbe Mittheilung der Fülle von einem andern fließet. Der h. Geist empfängt nicht weniger und auf keine andre Weise von dem einen, wie von dem andern; keine Person aber empfängt vom h. Geiste die

Fülle der Gottheit, und also drückt er das Bild des Vaters nicht in sich aus. Menschlicher Weise heißet ein Bild Bild mehr wegen der äusseren als wegen der inneren Aehnlichkeit. Bei der Dreieinigkeit ist aber gleichsam innerlich was bei ihr selbst ist, äusserlich gleichsam ist ihr Verhältniß zum andern. Vater und Sohn haben aber dasselbe Verhältniß zum Geiste. Der Sohn nun heißt Bild des Vaters, weil er das Verhältniß des Vaters in der Fülle seiner Mittheilung darstellt. Der Sohn allein heißt Wort. Denn das Wort zeigt die Weisheit dessen an von dem es ausgeht; also heißt der Sohn Wort, weil durch ihn die Kenntniß des Vaters, der die Quelle der Weisheit ist, offenbar wird. Der h. Geist lehrt uns aber alles, warum heißt nicht auch er Wort? Weil das Wort aus dem Herzen geboren wird und die Intention des Sprechenden kund macht. Deshalb heißet mit Recht des einigen Vaters einiger Erzeugter Wort, weil durch ihn der offenbart wird, der die vorzügliche Weisheit ist. Zwischen dem Worte des Herzens und dem des Mundes ist kein Unterschied. Das eine ist ohne Laut das andre mit Laut. Im Vater ist die Empfängniß aller Wahrheit, im Sohn deren Aussprechen, im Geist deren Hören. Also kann nicht der Vater Wort heißen, als der von keinem ist, nicht der Geist, der nicht von einem allein ist, sondern bloß der Sohn, der von einem allein ist, und von dem alle Offenbarung der Wahrheit ausfließet. Das innere Sprechen dieses Wortes hört allein der h. Geist, das äussere der geschaffene Geist; das innere geht allein vom Vater aus, und nur der h. Geist hört; das äussere aber auch vom h. Geiste.

Verherrlicht der Vater den Sohn auf andre Weise, als der Sohn den Vater? Der Sohn ist vom Vater, der Vater nicht vom Sohn. Im Sohne erscheint die Größe der Herrlichkeit des Vaters, der einen solchen Sohn sich ganz gleich haben wollte. Dieß gehört dem Sohn allein; die Verherrlichung des Vaters durch den h. Geist gehört dem Sohne mit. Der h. Geist heißt Gabe Gottes; weil er die Liebe der einfachsten Natur ist und seine Sendung Eingießung der schuldigen

Liebe ist. Er ist göttliches Feuer, wie jede Liebe, welches das Herz durchdringt, schmilzt und ganz zu Geist macht. Macht kann seyn ohne Weisheit, Weisheit nicht ohne Macht. Denn wissen können ist etwas können. Das Seynkönnen giebt nicht die Weisheit der Macht, sondern die Macht der Weisheit. Macht und Weisheit kann seyn ohne Güte, aber Güte nicht ohne Macht und Weisheit; denn Gutwollenkönnen ist etwas können. Die Weisheit aber unterscheidet Gutes und Böses. Macht giebt Können, Weisheit Kennen. Von diesen dreien ist nur die Macht von keiner der beiden andern; die Weisheit ist von der Macht allein, die Güte von Weisheit und Macht zugleich. Der Vater ist von keinem, also ungezeugt, er ist Vater, weil er den Sohn von Ewigkeit gezeugt hat. Der Sohn ist eingeboren. Die Verwandtschaft, welche zwischen Vater und Sohn besteht, haben weder Vater noch Sohn zum h. Geiste. Der h. Geist heißt nicht gezeugt, um nicht als Sohn zu gelten, aber auch nicht ungezeugt, weil er von einem andern ist. Gignere wird verschieden gebraucht, der gignens heißt nicht immer Vater, der genitus nicht immer Sohn. Generatio in weiterer Bedeutung ist die Hervorbringung eines Existirenden von einem Existirenden durch Naturwirkung. In der menschlichen Natur heißt einen von gleicher Substanz aus sich hervorbringen einen Sohn zeugen; nicht so in der göttlichen Natur. Denn der Vater bringt Sohn und Geist, beide substantiell, aus sich hervor, und doch können nicht beide Söhne heißen. Gott zeugt, wenn er einen von gleicher Substanz nach der vorzüglicheren Art des Ausgehens aus sich hervorbringt. Diese vorzüglichere Art des Ausgehens fehlt beim h. Geiste und deshalb ist dieser nicht gezeugt. Zeugung, Geburt, Ausgehen muß man hier immer im höchsten, göttlichen Sinne nehmen. Hervorbringen heißt aus der geordnetsten Ursache wollen; wenn die Ursache die vorzüglichere ist, so ists Zeugen. Vater, Sohn und Geist sind ewig, aber doch ist nur ein Ewiger, sie sind allmächtig und doch ist nur ein Allmächtiger. Der Sohn heißt Figur der Substanz des Vaters. Beim Menschen ist die Fi-

gur, welche seine Substanz gestaltet (in format) verschieden von der Figur des Bildes, welche ihn darstellt (repraesentat). Wo eine zweifache Substanz ist, kann eine gestaltende und eine darstellende Figur seyn. Da aber Vater und Sohn eine Substanz haben, so kann in diesem Sinne der Sohn nicht Figur der väterlichen Substanz sey. Es fragt sich, ob er gestaltende Figur genannt werden könne. Er kann es nicht, weil er den Vater nicht gestalten kann und heißt nur deshalb Figur der Substanz des Vaters, weil er wie der Vater eine Person aus sich hervorgehen lassen will. Wollte man einwenden, daß Conformität nicht ohne Mehrheit seyn könne, und daß der Sohn, weil keine Mehrheit der Substanzen, sondern der Personen in Gott ist eher Figur der Person als der Substanz des Vaters heißen müsse, so ist zu erwidern, daß die Figur der väterlichen Substanz nichts anderes ist als die Figur der ungezeugten Person, und daß Vater, ungezeugte Substanz, ungezeugte Person, immer dieselbe Person bezeichnen, womit sich auch der Einwurf derjenigen hebt, die es unbegreiflich finden, daß eine Substanz eine Substanz, die Weisheit die Weisheit zeugen solle. Dem Verstand ist es unbegreiflich aber der Glaube faßt es, und es wird auch durch den analogen Fall verständlich, daß einer eine Kenntniß oder Kunst selbst gefunden und sie dem andern vollständig mitgetheilt hat, so daß nun dieselbe Kenntniß, wesentlich dieselbe in beiden ist, ohne daß man die empfangene nichtempfangen oder umgekehrt nennen könnte. Eine ähnliche Analogie erläutert das Verhältniß der drei Personen, wenn nemlich einer die Kenntniß gefunden und dem andern gelehrt hat, der andre sie aufschreibt und der dritte sie lieset und lernt und sie also sowohl vom ersten als vom zweiten hat.

In genauem Zusammenhange mit dem Werke de trinitate steht die Abhandlung de tribus appropriatis personis in trinitate, welche an einen Bernhard[11]) gerichtet und besonders deshalb beachtenswerth ist, weil sie die Erläuterung eines Augustinischen Satzes enthält. Augustin hatte dem Vater Einheit, dem

Sohne Gleichheit und dem h. Geiste die Uebereinstimmung beider zugeschrieben, und Richard erläutert auf Bernhards Anfrage diesen Satz in folgender Weise. Die Subsistenz des Ungezeugten, die von keiner andern ist, schließt in ihrem substanzlichen oder persönlichen Seyn keine Mehrheit ein, weil sie, indem sie zeugt, nicht sich etwas giebt, sondern nur dem Sohne, daß er sey. Die Subsistenz des Gezeugten aber, die, was sie hat von einer andern hat, kann weder an sich seyn, noch gedacht werden, da ist also Mehrheit und noch mehr bei dem h. Geiste, der von zweien ist. Im Vater ist also Einheit und auch deshalb, weil alles Substanzliche Eines ist. Der Vater hat dieß zwar mit den beiden andern gemein, aber er hat es ursprünglich, die andern haben es empfangen. Also hat der Vater gleichsam ausschließlich Einheit. — Gleichheit ist nur denkbar bei Mehrheit. Nichts ist sich selbst gleich oder ähnlich. Der Sohn ist Bild des Vaters, nicht dieser jenes, wie auch Augustin sagt, der Sohn faßt die Fülle desjenigen dessen Bild er ist, also wird der Sohn dem Vater, nicht der Vater seinem Bilde gleich. Der h. Geist hat die Gleichheit in diesem Sinne nicht, weil eben nur der Sohn Bild eines andern heißt; der Substanz nach haben Sohn und Geist Gleichheit, vorzugsweise aber hat dieselbe, oder eigentlich Identität, der Sohn. — Der h. Geist hat die Uebereinstimmung beider, weil dazu eine Dreiheit erfordert wird. Im Vater ist der Ursprung der Einheit, im Sohn der Anfang der Mehrheit, im Geiste die Vollendung der Dreinigkeit. Der Vater verhält sich anders zum Sohn als zum Geiste, der Sohn anders zum Geist als zum Vater; gleichförmig aber verhalten sich Vater und Sohn zu ihrem Geiste, und dieser Geist zu ihnen. Also ist er die Uebereinstimmung beider, und da die Fülle dieser Uebereinstimmung dasselbe Wollen und Nichtwollen mit sich führt, so heißt die Liebe die Uebereinstimmung beider. Wenn auch nur die eine Person des Ungezeugten gewesen wäre, so würde doch Einheit in der Gottheit seyn; denn die Einheit ist ursprünglich in dem Ungezeugten allein, als Aehnlichkeit oder Ausfluß aber auch im Einge-

bornen und im Geiste. Ohne den Geist wäre keine Verbindung mehrerer in der Gottheit, und diese Verbindung wird dem Geiste allein beigelegt, weil die beiden andern sich verschieden zum Ungezeugten verhalten, der Geist aber gleich zum Ungezeugten und zum Gezeugten, und beide gleichförmig zu ihm.

Die weitere Frage Bernhards, warum dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit, dem Geiste die Güte beigelegt werde, beantwortet Richard durch dieselbe Ausführung, welche wir bereits aus dem Werke von der Dreieinigkeit kennen gelernt haben.

An diese Schrift schließt sich zunächst die Abhandlung über die Frage an: Wie ist der h. Geist die Liebe des Vaters und des Sohnes. Augustin hatte gesagt, der Vater liebt den Sohn und dieser jenen durch den h. Geist; aber der Vater ist nicht weise durch die Weisheit, welche der Sohn ist, denn sonst wäre nicht sowohl der Sohn vom Vater, als der Vater vom Sohne, da bei beiden Seyn und Wissen dasselbe ist. Dagegen sagten nun einige; da dort Lieben und Seyn dasselbe ist, warum soll man nicht sagen, daß der Vater oder der Sohn durch die Liebe sey, durch welche einer den andern liebt.

Wenn man sagt, der Vater ist nicht weise durch die Weisheit, welche er gezeugt hat, damit man nicht denke, er sey diese von ihm gezeugte Weisheit, so muß man da zwischen machen und werden, belehren und belehrt werden, weise machen und weise werden unterscheiden. Wenn der Vater freilich durch die Weisheit, welche der Sohn ist, weise würde, so wäre er von dem bei dem Seyn und Wissen dasselbe sind. Wenn aber der Vater durch den Sohn jemanden belehrt, so thut er durch die Weisheit, welche der Sohn ist, etwas; es folgt aber daraus nicht, daß er vom Sohne wäre. Wie also der Vater durch den Sohn belehrt, und deshalb doch nicht vom Sohne ist, so liebt er durch den heiligen Geist und ist doch nicht von demselben. Was der Sohn thut, das thut der Vater, weil der Sohn das Thun vom Vater erhalten hat. Der Sohn belehrt, der h. Geist liebt, in beiden thut (agit) der Vater, weil beide

von ihm erhalten, daß sie das thun können. Der Vater wirkt durch den Sohn, heißt nicht, der Sohn ist Urheber und Ursprung der Macht, welche der Vater ist und wirkt, was er will, sondern es heißt, der Vater ist Urheber und Ursprung der Macht, welche der Sohn ist und thut nach seinem Wohlgefallen, was er thut. Dasselbe gilt vom h. Geiste in Bezug auf die Liebe. Der Vater ist wahrhaft Liebe, und der heilige Geist ist Liebe, und deshalb liebt der Vater durch sich selbst und durch den h. Geist.

Nach dieser Abhandlung wird am angemessensten die Abhandlung vom Geiste der Lästerung betrachtet werden, weil sie in genauer Beziehung zur Lehre vom h. Geiste steht. Richard will über diesen Gegenstand nur Forschungen vortragen und nichts bestimmen. Einige gäben zwar zu, daß sie nicht wüßten, was der Geist der Lästerung sey, behaupteten aber doch er sey eine unsühnbare Schuld, und wer einmal in diese Schuld falle, könne nicht mehr selig werden. Andre hielten nur diejenige Sünde für unsühnbar, welche die Unbußfertigkeit unheilbar mache. Alles was in Unbußfertigkeit geschehe sey eine Sünde gegen den h. Geist, weil es gegen den gerichtet sey durch den alle Vergebung der Sünde sey. Einige setzten die Sünde gegen den h. Geist in die Verzweiflung an Gottes Barmherzigkeit wegen großer Verbrechen; dieß sey aber unrichtig, weil ein solcher Verzweifelnder sich ja bekehren könne und nur den Unbußfertigen der Weg des Heils verschlossen sey. Andre hielten die Verhärtung des Geistes, welche die Buße unmöglich mache für die Sünde gegen den h. Geist, und sagten damit nur, daß die Unbußfertigkeit die Vergebung der Sünden unmöglich mache, und daß Unbußfertige gegen den h. Geist sündigen, nicht daß alle Unbußfertigen den Geist der Lästerung haben. Schwachheitssünden gehen gegen den Vater, Unwissenheitssünden gegen den Sohn, Bosheitssünden gegen den h. Geist; aber deßhalb haben nicht alle boshafte Sünder den Geist der Lästerung.

Was ist denn das Abscheuliche dieser Sünde, denn als die abscheulichste bezeichnet sie der Herr selbst? Einige Sünden be-

ziehen sich auf die eigne Verderbniß, andere auf den Nächsten, andre auf Gott. Diese sind die schlimmsten. Die Lästerung gehört dazu; aber man muß Lästerung aus Schmerz oder Unwissenheit und Lästerung aus Bosheit unterscheiden. Diese ist das Aergste, besonders, wenn der Sünder sich am Tadel Gottes ergötzt und sich dessen rühmt. Lästerung ist Tadel Gottes; Geist der Lästerung, Streben und Verlangen nach dem Tadel Gottes. Augustin gesteht in den Retractationen selbst, daß er früher unvorsichtig von der Sünde gegen den h. Geist geredet habe. Auch an dem Bösesten müsse man nicht verzweifeln, sondern für ihn beten. Eine schlechthin unverzeihliche Sünde annehmen heißt Verzweiflung lehren. Wer will sagen, daß die menschliche Bosheit größer sey als die göttliche Barmherzigkeit. Es ist immer besser zu gestehen, daß man jene Worte des Herrn nicht begreife, als einige zur Verzweiflung zu treiben, und eben deßhalb ist es wohl am sichersten, die Ansicht Hugos von St. Victor anzunehmen, der drei Klassen der Lästerung gegen den h. Geist setzt, aus Schmerz, aus Unwissenheit und aus Bosheit. Nur die letzte kann nicht vergeben werden, weil sie aus Haß gegen Gott fließt, der wie die Liebe ewig ist. Dieser Lästerer ist reus aeterni delicti, nicht, wie einige sagen, aeternaliter reus aeterni delicti. Da aber der Herr gesagt hat, daß wer auch nur ein Wort gegen den h. Geist geredet habe, ewig keine Vergebung erlangen könne, so muß man diesen Ausspruch, da es so vielen widerfährt, ein Wort gegen den h. Geist zu sagen, milder deuten, weil eine strengere Auslegung viele zur Verzweiflung führen könnte, deren Seelen der Herr von den Lehrern fordern würde. Es kann auch aeterni delicti temporaliter reos geben. Die von Jesu sagten, daß er einen unreinen Geist habe, die lästerten eigentlich Jesum, nicht den h. Geist, ihre Sünde war an sich verzeihlich, und nur wenn, oder da sie aus Bosheit lästerten, unverzeihlich.

Auch die Schrift de verbo incarnato ist an diesen Bernhard gerichtet, der um eine Erklärung von Jes. XXI. 11—12

gebeten hatte. Diese Erklärung giebt denn Richard in der ganz gewöhnlichen allegorischen Weise, die er aber eine historische nennt, und trägt darauf die mystische Erklärung folgendermassen vor:

Christi Ankunft war von vielen Juden und Heiden ersehnt; ihre Erkenntniß aber kam nur nach und nach. Einige sahen durch Vernunft und göttliche Erleuchtung die Versunkenheit des Menschengeschlechts ein, ohne deren Umfang zu erkennen. Erleuchtetere erkannten, wie die menschliche Natur nach der Sünde sterblich geworden und aus dem Paradiese verstoßen sey; aber wie das geändert werden sollte, sahen sie nicht. Einsichtsvolle erkannten mit Hülfe der Gnade auch dieses, aber den göttlichen Rathschluß nicht, der sich darauf bezieht. Einige endlich und zwar Juden sowohl als Heiden erkannten das Geheimniß unsrer Erlösung großentheils und verkündigten dieß auch, wie die Prophezeihungen bei den Juden und die Weissagungen bei den Heiden zeigen. Diejenigen, welche die Art der Erlösung ohne Kenntniß des göttlichen Rathschlusses erkannt hatten, sahen ein, daß der Mensch ohne Sünde durch die Gerechtigkeit selig geworden seyn würde. Hätte er aber aus bloßer Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit das nach dem Fall Verlorene wieder erhalten, so würde ihm der Teufel immer haben vorwerfen können, daß er kein Recht auf diesen Besitz und also seine alte Würde nicht wieder erlangt habe. Um diese durch Gerechtigkeit wieder zu erlangen, mußte Genugthuung eintreten, weil ohne diese keine Ruhe des Gewissens möglich wäre. Bei der vollkommnen Genugthuung mußte aber der Grad der Demüthigung in der Versöhnung dem Grade des Hochmuths in der Uebertretung entsprechen. Das Höchste, Gott, mußte sich zu dem Niedrigsten unter den vernünftigen Geschöpfen, zum Menschen erniedrigen. Dazu gehörte eine Person der Dreieinigkeit, weil in jedem andern Falle der Mensch einem Geschöpfe mehr als dem Schöpfer verpflichtet seyn würde. Aber es gehörte zur Versöhnung auch ein Mensch, der die menschliche Schuld durch menschliches Verdienst sühnte; ein Mensch der gerecht und dem Urtheil des To-

des nicht unterworfen war. Also mußte der Versöhner wahrer Gott und wahrer Mensch, Mittler zwischen Gott und den Menschen seyn. In der Gottheit mußte einer seyn, der die Genugthuung forderte und einer der sie leistete. Die Forderung konnte weder vom Sohne noch vom Geiste ausgehen, weil beide alles was sie haben vom Vater haben. Der Vater also mußte fordern; der Sohn oder der h. Geist leisten. Die Vermittlung durch den h. Geist konnte dem Menschen aber verdächtig seyn, weil er fürchten konnte, daß der Sohn dem Vater, von dem er alles hat, günstiger seyn möchte, als dem h. Geist, von dem er nichts hat, und dann hätte der Mensch zwei gegen sich und nur einen für sich gehabt. Er würde mißtraut haben. Die Natur aber, die durch Glauben gefallen war, mußte durch Glauben wiedererstehen. Wenn der Sohn leistete, so hatte der Mensch keinen Grund zum Mißtrauen. Der h. Geist mußte die Schuld vergeben, die der Sohn erlassen und durch seine Genugthuung tilgen wollte, er mußte dem Sohne dabei helfen. Der Mensch hatte durch Streben nach dem Verbotenen zur Aehnlichkeit mit Gott aufsteigen wollen, also mußte der Erlöser durch die tiefste Erniedrigung von der Aehnlichkeit Gottes zur Aehnlichkeit des Gefallenen herabsteigen. Der Sohn als Bild des Vaters mußte dem Menschen ähnlich werden, damit derselbe die Aehnlichkeit mit Gott durch die göttliche und die Aehnlichkeit mit dem Menschen durch menschliche Zeugung habe. Ein Mensch geht aus dem Menschen nicht ohne Erzeuger hervor; der h. Geist aber ohne Erzeugung aus Gott, und konnte also nicht in derselben Art wie der Sohn herabsteigen. Indem die ersten Menschen Gutes und Böses wissen wollten, beleidigten sie vorzüglich den Sohn, weil sie Weisheit wollten und der Sohn die Weisheit ist. Diese Beleidigung mußte der gerechte Vater rächen, der huldvolle Sohn aber sie verzeihen. Durch Thorheit war der Mensch gefallen, durch Weisheit mußte er wiedererstehen, die Lüge und das Wort des Teufels stürzten ihn, so mußte die Wahrheit und das Wort Gottes ihn wieder aufrichten. Der Vater straft, der Sohn sühnt, der Geist ver-

giebt. Der Vater fordert die Genugthuung, der Sohn leistet sie, der h. Geist vermittelt. Heiden und Juden, die dieß einsahen, aber den göttlichen Rathschluß nicht kannten, konnten nicht wagen, darum zu bitten, aber sie sehnten sich darnach. Bileams Weissagungen, die sibyllinischen Orakel, und der Altar des unbekannten Gottes in Athen geben Zeugniß für diese Sehnsucht bei den Heiden; bei den Juden versteht sie sich von selbst. Wenn Ungläubige zur Taufe kommen, so genügt ihnen bloße Reue ohne Genugthuung; nicht so Gläubigen die gesündigt haben. Was den Christen die Kasteiung leistet, das erhalten bereuende Ungläubige durch das Leiden Christi. Wir aber, die wir die Wahrheit kennen, haben, wenn wir sündigen, nun kein weiteres Opfer für die Sünde. Daraus folgt die Nothwendigkeit dringenden Gebetes für den Christen und besonders für den Mönch, wenn sie gesündigt haben. **Quaerite per studium, convertimini per desiderium, venite per exercitium.**

Die zwei Bücher vom Emmanuel haben eine besondere Veranlassung. Richard hatte in der Auslegung des Jesaias durch einen gewissen Magister Andreas unvorsichtige Aeusserungen gefunden. Es hatte dieser Ausleger an vielen Stellen die Ansicht der Juden nicht als die der Juden, sondern als die seinige und als die wahre gesetzt. Zu VII, 14 hatte er die Einwürfe der Juden beigebracht, ohne sie zu widerlegen, als ob sie unwiderleglich wären. Da nun sagt R. an solchen Aeußerungen die Schwachen sich ärgerten und die Erfahreneren in üblen Ruf kämen, und da fortwährend die Schüler dieses Andreas diese Prophezeiung nicht von der Maria, sondern von einer Prophetin verstünden, so wolle er erst die Einwürfe, vortragen, dann die Erklärung des Hieronymus und endlich seine eigne geben. Die Behandlung ist homilienartig und wiederholend. Wir geben nur die Hauptsätze. Vor allen fordert Richard, daß wer diese Prophezeiung auch den Worten nach nicht verstehen könne, doch glauben müsse, daß sie auf Christum gehe, weil der Evangelist sage, daß sie in Maria erfüllt sey. Die Uebereinstimmung des Propheten und der Evangelisten sey der festeste Beweis unseres

Glaubens. Man sage, dieses Zeichen könne nicht auf Christum gehen, weil es sich sonst nicht auf diejenige Begebenheit beziehen könne, um deren willen es versprochen sey. Der versprochene Sohn sey ein Sohn des Jesaias; nicht von einer Jungfrau, sondern von einer jungen Frau sey die Rede ꝛc. und zum Beischlaf des Propheten mit dieser seyen Zeugen gezogen worden, um die wirkliche Empfängniß zu constatiren. Der Prophet sage, eine junge Frau oder eine Jungfrau werde gebären, nicht eine Prophetin, und daß eine junge Frau gebäre, und daß ein Kind Honig und Butter esse und einen Namen erhalte, das sey nichts Sonderliches und schicke sich nicht zu einem Zeichen. Auch habe es kein Zeichen seyn können, um die gegenwärtige Furcht zu heben, da es ja von der Zukunft erst zu erwarten gewesen sey; und endlich sey das „daß" V. 15 nicht causal, sondern consecutiv zu nehmen: er wird Butter und Honig essen, und wird Gutes und Böses unterscheiden.

So lauten die Einwürfe. Richard beantwortet sie. Er nimmt mit Hieronymus an, daß das doppeldeutige Wort, Almah, mit Absicht vom h. Geiste gebraucht worden sey, um die Juden zu blenden. Die Prophezeiungen seyen mit Absicht dunkel gehalten. Manche, wie eben diese, schienen bei flüchtiger Ansicht etwas ganz andres zu enthalten, als sie bei tieferem Nachdenken zeigten. Aber es seyen den dunkeln und doppeldeutigen Ausdrücken immer Umstände beigefügt, aus welchen die wahre Bedeutung erhelle. So fordre Ahas kein Zeichen vom Herrn, weil er fürchte eines zu erhalten und dadurch von der Nichtigkeit seines Götzendienstes überzeugt zu werden. Auch das könne stören, daß ein Knabe verheißen, und dann gleich die Geburt eines Knaben angezeigt werde; es sey doch aber auch von diesen beiden Knaben Verschiedenes gesagt. Das Zeichen sey dem Hause Davids, zum Ruhme Gottes, zur Beschämung der Israeliten gegeben. Der Herr selbst gebe es in eignem Wesen, in eigner Person. Es diene zur Erläuterung des Zeichens, wenn man bedenke, daß der Knabe eben so wie Adam

zur Unterscheidung des Guten und Bösen esse als zweiter Adam, und daß Eva mit Schmerzen, Maria ohne Schmerzen gebäre, daß der erste Mensch durch den Fall die Unsterblichkeit, die Aehnlichkeit mit Gott und die Lust des Paradieses verlor, und die Ersetzung dieser drei Verluste mit der vorliegenden Prophezeihung versprach, die der Unsterblichkeit in der Mutter, die der Aehnlichkeit und der Lust im Sohne. Denn die jungfräuliche Unverletztheit der Maria sey ein Pfand der künftigen Unsterblichkeit. Die Sterblichkeit des Menschen käme von seiner Empfängniß in Sünden. Maria aber war sündelos. Christus heiße seinem Wesen nach Emmanuel, seiner Substanz nach sey er Gott und seiner Substanz nach mit uns. Wenn er aber dieß ist, so ist er Gott und Mensch. Er kann nicht nuncupative Emmanuel heißen, wie die Juden wollen, oder weil er eine größere Gnade als die vor ihm oder andere wegen seiner empfangen habe; so bleibe also nur übrig, daß seine Natur und die unsrige zu einer Person vereinigt seyen. Nun kann der Mensch durch Adoption Sohn Gottes werden, weil Gott Mensch geworden ist. Der Knabe ißt Honig und Butter, die Lieblingsspeise der Fliegen, d. h. er erniedrigt sich ganz und giebt uns dadurch die Aussicht auf die höchste Lust. Er ißt Honig und Butter, um das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen. Man könnte sagen: das Wort Gottes ist ja die Weisheit Gottes, wie kann es eine Kenntniß in der Zeit erhalten? Christus hat ja aber auch aus seinem Leiden Gehorsam gelernt, wie der Apostel sagt. Hier ist derselbe Fall, wie bei den Baume der Erkenntniß. Der gab auch nicht das Wissen, sondern die Veranlassung dazu. Denn der Mensch kannte durch Intelligenz und Erfahrung schon vor dem Essen das Gute, das Böse aber kannte er aus Erfahrung noch nicht, er erfuhr es erst durch das Essen, und lernte durch das Sündigen auch einiges vorher nicht gekannte Gute. Christus aß vor der Auferstehung weil ihn hungerte, nach derselben nur weil es sein Erscheinen als Mensch erforderte (secundum dispensationem *κατ' οἰκονομίαν*). Jenes gieng auf die Ver-

wer-

werfung des Bösen, dieses auf die Auswahl unter dem Guten. Der Mensch kenne vor dem Fall die Freuden des Paradieses, nach der Erlösung kennt er die Herrlichkeit des Himmels. Die zwei V. 17 erwähnten Könige, hält Richard für Allegorien böser Geister, deren viele beim Leiden Christi gefangen geführt wurden. Bei der allgemeinen Auferstehung werden zuerst die Bösen verworfen und dann die Guten verherrlicht; zuerst werden die bösen Geister gefangen geführt, und dann erfolgt die Verherrlichung der Erstlinge der Auserwählten. Gott erlangte wie der Mensch die Wissenschaft das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen, damit der Mensch wie Gott die Wissenschaft des Guten und Bösen empfinge. Gott kennt das Böse aus voller Intelligenz ohne Erfahrung, das Gute aber aus voller Intelligenz und ewiger Erfahrung. Wenn der Mensch nicht mehr sündigen kann und Tod und Leiden nicht mehr fürchtet, dann kennt er das Gute wie Gott. Der wahre Mensch Christus ist wahrer Gott. Was vom ersten Adam ironisch gesagt ist, ihr werdet seyn wie die Götter, das ist vom zweiten Adam eigentlich zu verstehen.

Nachdem Richard dieses erste Buch herausgegeben hatte, fand er einen Schüler des Andreas, der noch in dessen Irrthum befangen war, und schrieb das zweite Buch, um auch diesen zu widerlegen. Es ist in dialogischer Form geschrieben, und beschäftigt sich besonders damit, die Einwürfe zu widerlegen, welche davon hergenommen sind, daß dem Ahas ein Zeichen versprochen worden sey, und daß dieß Zeichen so habe kommen müssen, daß es die damalige Furcht des Ahas wegnehmen konnte, welches nicht möglich gewesen wäre, wenn dieses Zeichen seine Erfüllung erst Jahrhunderte später gefunden hätte. Einen großen Theil dieses zweiten Buches nehmen Versuche ein, die Bedeutung der beiden Könige festzustellen.

Die Abhandlung von der überherrlichen Taufe Christi, ist durch eine Frage über die Auslegung von Ps. 119, 135 entstanden, welche Richard beantwortet. Der Inhalt dieses Verses veranlaßt ihn zu folgenden Betrachtungen: Gott giebt Wachs-

thum durch innere Erleuchtung und Heiligung, beide kommen vom h. Geiste. Dieß führt ihn auf die Lehre vom h. Geiste. Einige glaubten aus Joh. I, 35 schließen zu können, daß Jesus früher im Vater und nicht in der Welt gewesen sey, und daß er den Vater verlassen habe. Gott aber sey überall, weil er unermeßlich und überall ganz, weil er einfach sey; nicht als ob er allen Geschöpfen ganz sich eingieße, sondern er sey überall ganz in sich selbst, weil er sich überall ganz habe. Das gelte vom Vater, vom Sohne und vom h. Geiste. Die Sendung des Sohnes ist die Annahme der Knechtsgestalt, das Herabsteigen des Geistes seine symbolische Darstellung und mystische Bedeutung. Der heilige Geist als Taube deutet an, was in uns unsichtbar geschieht, wenn wir in Christo wiedergeboren werden. Nicht für sich, sondern zu unserm Heile ist Christus getauft worden. Der Geist erschien als Taube, weil die Taube das Symbol der Kirche ist. Einige sagten, Christus sey insofern er Mensch sey, nicht etwas, und er sey nicht aus der Substanz des Vaters gezeugt, da doch die heiligen Väter an vielen Stellen sagten, daß die göttliche Wesenheit die göttliche Wesenheit, die Natur die Natur, die Substanz die Substanz, Gott Gott nnd die Person die Person gezeugt habe. Diese Blinden und Leiter der Blinden zögen den festesten Autoritäten der Väter, die schwachen Argumente der menschlichen Vernunft vor, die alle an dem Fels des Glaubens wie ein Rohrstab zerschellten.

In der Pfingstpredigt von der Sendung des h. Geistes über Weish. I, 7 wird die Lehre vom h. Geiste vorgetragen. Er erfüllet die Erde, also auch den Himmel, er umfaßt alles, also hat alles sein Seyn von ihm, also vermag er alles. Er kennet die Rede (die Worte), also auch die Dinge. Die Engel könnten volle Kenntniß der Dinge haben, auch wenn keine Worte wären, da aber die Kenntniß der Worte die Kenntniß der Dinge in sich schließt, so ist sie höher als die Kenntniß der Dinge. Wer also Kenntniß der Worte hat, weiß alles. Richard weiset dann nach, daß im Texte zugleich die Mehrheit

der Personen und die Einheit der Substanz ausgesprochen sey, und beantwortet einige Einwürfe. Man konnte nemlich sagen; wenn der Geist schon überall war, wie kann denn gesagt werden, daß er an Pfingsten zu den Jüngern kam? Deshalb, antwortet Richard, weil der heilige Geist wie die ganze Dreieinigkeit auf eine andre Weise gegenwärtig ist durch die allgegenwärtige Macht seiner Majestät und auf eine andre Weise durch die aspirirende Gnade, auf die erste Art nemlich allen und auf die zweite nur den Guten. Er ist in allen Geschöpfen durch die Ausgießung seiner Substanz, in allen Vernünftigen durch die Theilnahme an seiner Weisheit, in allen Guten durch die Mitwirkung seiner Gnade. Man konnte weiter fragen, wenn die Jünger vorher den Geist nicht hatten, wie konnte Petrus Christum bekennen, wie konnten die Jünger Teufel austreiben und an Christum glauben? und Jesus hatte ihnen ja selbst schon den h. Geist gegeben? Richard entkräftet diesen Einwurf dadurch, daß er Grade in der Mittheilung des Geistes unterscheidet, infusio nemlich, diffusio und effusio, welche letzte am Pfingstfeste statt fand. Die Jünger waren vor Pfingsten nicht ohne Gnade, am Pfingstfeste aber empfingen sie die Fülle der Gnade.

In der Vergleichung Christi mit einer Blume und der Maria mit einem Reis (virga) werden die Eigenschaften des Reises auf die Maria, die der Blume und der Frucht auf Christum angewandt.

In der Predigt über den Satz: Wie Christus zum Zeichen der Völker gesetzt wird über Jes. XI, 10, wird besonders die Höhe des Zeichens, das Jesus brachte, und das Licht, das durch ihn kam, geschildert.

Schriften über verschiedne Gegenstände.

Drei dieser Schriften stehen durch ihren Inhalt in einer gewissen Verbindung, die nemlich über die Macht zu binden und zu lösen, die über die Plagen am Ende der Welt, und die über die richterliche Gewalt beim Weltgerichte.

Die erste wirft im Anfange die Frage auf ob diejenige Gewalt, welche Matth. XVI, 19 dem Petrus gegeben wird, dieselbe sey, welche Joh. XX, 22—23 alle Jünger erhalten? und bemerkt, daß die Meinungen darüber verschieden seyen. Sie fragt weiter, ob die Apostel und ihre Stellvertreter durch diese Worte des Herrn die Gewalt erhalten haben, die Menschen von der Schuld der ewigen Verdammniß zu absolviren; was einige bejahten, andere verneinten; ferner ob die Priester, wie sie von der ewigen Schuld der Verdammniß absolvirten, mit derselben Schuld auch einige belegen (binden), d. h. ob sie den Verbrecher lösen und den Gerechten binden könnten?

Richard erläutert dieß so. Das Band der Sünden ist zweifach, zur Schuld nemlich und zur Strafe. Das eine bindet mit der Fessel der Knechtschaft, das andre mit der Schuld der Verdammniß. Das Band der Schuld ist wieder ein doppeltes, Band der Gefangenschaft und Schuld der Knechtschaft. Durch die Sünde fällt der Mensch in die Schuld der ewigen Verdammniß. Diese ist der zweite Tod, weil der Mensch durch das Band der Schuld vom Wohlgefallen Gottes weggezogen, durch die über ihn verhängte ewige Verdammniß aber allem eignen Wohlgefallen entfremdet wird. Einen so Gebundenen kann nur der Allmächtige lösen. Auch den verhärtetsten Sünder kann Gott augenblicklich zur Reue bewegen, dadurch macht er die beständige Schuld und Strafe endlich, und die Schuld der Verdammniß löset sich in die Schuld der Versöhnung auf. Die Lösung ist gleichfalls eine doppelte. Die erste bewirkt der Herr immer durch sich selbst, die zweite zuweilen durch sich selbst und zuweilen durch seine Diener. Das Band der Schuld löset der Herr gewöhnlich allein, zuweilen aber auch durch Mitwirkung seiner Diener, welche nicht bloß Priester, sondern auch andre leisten können. Diese Gnade der Mitwirkung hat aber niemand aus eigner Macht, sondern der Herr theilt sie mit. Die Priester allein haben die Ermächtigung, die sie zum Bösen und Binden von Gott erhalten, dann als Macht und können sie nach Gutdünken zu jeder Zeit üben. Mit dem

Ende der Schuld ist die Möglichkeit des Aufhörens der Strafe gegeben.

Ungläubige Lasterhafte, welche die Taufe gläubig empfangen, werden in der Art von der Schuld der Verdammniß absolvirt, daß sie von der Schuld der Sühnung befreit werden; gläubige Lasterhafte aber, die wahrhaft Buße thun in der Art, daß die Schuld der Sühnung auf ihnen bleibt. Die wahre Buße besteht in der Verabscheuung der Sünde mit dem Gelöbniß sich vor derselben zu hüten, sie zu bekennen und Genugthuung zu leisten. Die beiden ersten Stücke lehrt uns das Gewissen, die beiden letzten die Kirchenlehre. Der Sünder ist, so lange ihm Gott Zeit und Veranlassung giebt zum Bekenntniß und zur Genugthuung verpflichtet und bedarf so lange auch der Absolution des Priesters. Die Macht des Priesters zu binden und zu lösen bezieht sich besonders auf die doppelte Art der Sühnung. Denn die Sünde muß entweder in diesem Leben durch die vom Priester auferlegte Buße, oder im andern Leben durch das Fegfeuer gesühnt werden. Die Buße befreit vom Fegfeuer. Wenn Gott löset, so geht die ewige Strafe in zeitliche über, wenn der Priester, der göttliche Urtheilsspruch in einen menschlichen. In beiden wird der Sünder gelöset und gebunden, aber dort ist die Lösung die Ursache des Bandes, hier das Band die Ursache der Lösung. Durch sich selbst löset Gott das Band der Verhärtung, durch sich und seine Diener die Schuld der ewigen Verdammniß, durch die Diener allein die Schuld der künftigen Reinigung. Bei Gott ist Bekenntniß des Herzens, beim Priester Bekenntniß mit dem Munde. Wenn dieses nicht möglich ist, reicht jenes hin. Gott löset die Fessel der Verdammniß bedingungsweise, der Diener unbedingt. Denn Gott setzt immer die Bedingung, daß der Büßende wo möglich die Absolution des Priesters suche, und nach dessen Vorschrift genugthue. Die Schuld der künftigen Reinigung löset der Diener nur unter der Bedingung, daß der Büßende die auferlegte Genugthuung leiste.

Man könnte fragen, wenn die Priester nicht alle lösen

und binden können, warum heißt es denn: alles, was ihr binden werdet? ꝛc. aber es heiße eben nicht: was ihr werdet binden wollen ꝛc. Wirklich gebunden wird derjenige, welcher auf den Grund seines Bekenntnisses zu gerechter Genugthuung verpflichtet wird; wahrhaft absolvirt wird durch den Priester derjenige, dessen Sünde nach angemessener Genugthuung gerecht erlassen wird. Nur der gerechte Urtheilsspruch des Priesters, nicht der ungerechte löset und bindet. Die Priester müssen also nach canonischer Ordnung binden und lösen.

Lächerlich und frevelhaft ist die Behauptung einiger, daß die Priester nicht die Macht hätten zu lösen und zu binden, sondern nur die Macht zu zeigen, daß die Menschen gelöset oder gebunden seyen; denn der Herr rede nicht vom Zeigen. Sie vergleichen die Macht der christlichen Priester zu lösen und zu binden mit der Macht der jüdischen, die Aussätzigen zu heilen. Diese aber hatten allerdings nicht die Macht zu heilen, sondern nur zu erklären, ob einer aussätzig sey oder nicht. Nur darin kämen beide überein, daß jene den verschiednen Aussatz, diese die verschiedne Schuld unterscheiden. Kommt nun das Vermögen dieser Unterscheidung durch die eruditio oder durch die ordinatio? Gewiß nicht durch die ordinatio. Denn in der Ordination erhalten sie keine andre Macht, und also überhaupt keine. Wo wird also jene Macht zu lösen und zu binden seyn? Sie sagen: Schuld ist Aussatz; also ist Aussatz reinigen die Schuld wegnehmen. Der Herr schickte den Aussätzigen nicht zum Priester, daß er ihn reinige, sondern daß er ihn als Gereinigten zeige. — Darauf ist zu antworten: Der Herr schickte ihn weder zu diesem noch zu jenem Zwecke, sondern er sagte: Gehe und zeige dich. Er sagte nicht: Gehe zum Priester, daß er dich rein mache, auch nicht: Gehe zum Priester, daß er dich rein zeige, sondern er reinigte ihn und befahl ihm zu gehen, sich zu zeigen und zu opfern. Die Reinigung besteht in der Verabscheuung des Sündenschmutzes, das Gehen ist Ausgeben der Sünde, das Zeigen, seinen Entschluß in der Beichte eröffnen, das Opfern aber alle gesetzliche Ge-

nugthuung auf Befehl des Priesters leisten. In diesen Stücken ist die wahre Buße enthalten. Da nun aber dieß alles Gott thut, was bleibt denn dem Priester? Die Bande des Aussätzigen lösen, daß er wieder zur Kirche Christi gehen kann. Diejenigen Aussätzigen, welche sogleich vollkommene Buße haben, werden auch sogleich gereinigt, andere, die erst nach und nach zur vollkommenen Genugthuung gelangen, erst auf dem Wege. Gott erweckt durch sich selbst den Todten, durch den Priester löset er den Gebundenen.

Ein weiterer Einwurf wird so vorgetragen. Die wahrhaft Bußfertigen haben Liebe. Keiner der der Liebe fähig ist, kann ohne Liebe selig werden. Wer aber die Liebe hat, kann der Schuld der ewigen Verdammniß nicht unterliegen. Und doch absolvirt ihn der Priester von dieser Schuld, von welcher er doch durch seine Liebe vor der Absolution schon frei war? Die Antwort wird durch ein Beispiel gegeben. Die Patriarchen und Propheten hatten gewiß Liebe, und doch unterlagen sie der Schuld der ewigen Verdammniß, weil sie in die Hölle kamen und aus derselben nur durch Christi Tod und Erlösung befreit wurden. Also können Liebe und Schuld der ewigen Verdammniß wohl beisammen seyn. Aber, sagen die Gegner weiter, sobald der Sünder anfieng, Liebe zu haben, fieng er ja auch an ein Glied Christi zu seyn. Es wird ihnen geantwortet. Ein Glied Christi ist einer entweder secundum praedestinationem oder secundum habitudinem. In der ersten Weise kann er es seyn und doch die Liebe nicht haben, und umgekehrt, die Liebe haben und kein Glied Christi seyn. Ein Glied Christi secundum habitudinem heißt der, welcher das in sich hat, wodurch er es wird. Um ein Glied Christi zu seyn, dazu gehört eine bleibende Liebe; doch kann auch bei vorübergehender Liebe einer ein Glied Christi heißen, weil er so lange er die Liebe hat doch Christo gemäß ist. Man wird ein Glied Christi durch praedestinatio, wenn man von Gott zum Leben vorherbestimmt wird, durch praeparatio, wenn sich ein Heide oder ein falscher Christ wahrhaft bekehrt, durch concorporatio, wenn

ein Heide getauft, ein Christ absolvirt wird. Wer vor dem Sacramente der Versöhnung Liebe hat, der kann ein Glied Christi heißen quadam conformitatis praeparatione.

Der Christ verliert durch das Sündigen, was der Heide durch die Taufe erhält. Denn wer vor der Absolution des Priesters zum Abendmahle geht, der ißt und trinkt sich selber das Gericht, wenn er auch noch so starke Reue fühlt. Dem Heiden wird nach der Taufe keine Buße aufgelegt, wohl aber dem sündigenden Christen, dem die Absolution ohne Genugthuung nichts hilft. Für den Neugetauften thut Christi Opfer allein genug.

Es ist allgemein angenommen, daß niemand einen Unbußfertigen absolviren könne. Wenn nur einige sagen, daß niemand einen Bußfertigen absolviren könne, weil dieser im Augenblicke der Zerknirschung die Absolution von Gott erhalte, so würde folgen, daß, gegen Christi Verheißung, niemand niemanden absolviren könne. Das ist also falsch, und es steht fest, daß die Priester Sünden erlassen, und Bußfertige absolviren. In dem Augenblicke da der Sünder erseufzet, ist er gerettet und zwar dadurch, daß er aus einem, der nicht absolvirt werden konnte, einer wird, dem die Absolution nicht versagt werden kann. Wie kann man sagen, daß Gott oder der Priester Sünden erläßt, da beide die Sünden strafend sühnen und sühnend strafen? Kann man das Erlassung heißen, was eine lange, oft beschwerliche Sühnung nöthig macht? Allerdings; denn bei jeder Sünde ist eine Beleidigung Gottes (iniquitas) die Gott erlassen, und eine Verderbniß des Sündigenden (inhonestas), die er entweder selbst durch das Fegfeuer strafen, oder dasjenige, was an dieser Schuld der Reinigung zu erlassen oder was durch Genugthuung zu heilen ist, der Vertheilung seiner Diener überlassen muß. Jede Buße ist mild gegen die Quaal des Fegfeuers. **Peccata dimittere** heißt die Sünden ganz vergeben, **remittere**, die schuldige Strafe mildern und zum größeren Theile erlassen. Beides wird öfters verwechselt. Daß die Priester Sünden remittiren und das Feuer der

Hölle durch die Genugthuung der Buße auslöschen können, glauben wir alle; niemand aber glaubt, daß sie alle Verbrechen ganz dimittiren können und ohne irgend eine Genugthuung vollkommen und ungefährlich erlassen. Die Sünden werden entweder durch Strenge allein, oder durch Huld allein oder durch eine Mischung beider gereinigt. Im Fegfeuer ist unerträgliche Quaal ohne das Heilmittel des ganzen Trostes; in der freiwilligen Genugthuung ist Quaal mit vielfachem Troste; im Bade der Wiedergeburt volle Reinigung ohne alle Quaal.

Einige thun Buße in ihrer Todesstunde, können aber nicht mehr genugthun. Diesen wird alle Gottlosigkeit und Bosheit remittirt, das Schändliche und Unreine aber durchs Feuer gereinigt. Andere kommen fromm zur Beichte, leisten aufs sorgfältigste Genugthuung und bedecken ihre Schande mit Werken der Liebe und mit Tugenden; noch andere kommen nach großen Lastern und Lästerungen von den Heiden oder Juden zur Wiedergeburt in Christo und leisten keine Genugthuung. Einige bereuen so tief und haben eine solche Glut der Andacht, ein solches Vertrauen auf die Huld des Herrn, daß das ihnen zur Sühnung ihrer Sünden hinreicht. Ihnen wird viel vergeben, weil sie viel geliebt haben.

In der Abhandlung über die Plagen am Ende der Welt wird Pred. XII, 1—7 angewandt, um den Zustand der Menschen beim Eintritte des Weltendes zu schildern. Es wird da zu V. 7 bemerkt, daß der Körper nach dem Ausgange der Seele Erde werde, und daß auch diejenigen diesem Schicksale nicht entgehen, welche beim Ende der Welt noch leben. Sie werden schnell sterben und schnell wieder aufstehen. Den Geist hat der gegeben, der den Hauch des Lebens dem ersten Menschen einbließ, und von dem geglaubt wird, daß er täglich neue Geister schaffe und den menschlichen Körpern eingieße.

Die Schrift von der richterlichen Gewalt beim jüngsten Gerichte beginnt mit der Bemerkung, daß die Vergleichung von Matth. 19, 28 mit Joh. 3, 18 zeige, daß vier Klassen von

Menschen zu jenem Gerichte kommen werden, Richtende, solche die gerichtet und selig, solche die gerichtet und verdammt werden, und Gerichtete und Verdammte. Eine fünfte Klasse, Gerichtete die selig werden, (wie die Kinder die sogleich nach der Taufe sterben) könnte hinzugefügt werden, weil ihre Seligkeit so gewiß ist als die Verdammniß der Ungläubigen, wenn man sie nicht etwa den Richtenden beigesellen will. Wenn einige, die noch in diesem Leben sind bereits Gerichtete genannt werden, so werden noch richtiger diejenigen so genannt werden, die den verdammenden Spruch schon empfangen haben. Denn nicht bloß diejenigen, die nicht glauben, gehen nach dem Tode sogleich in die Hölle; und wenn man auch behaupten wollte, daß nur diese vor dem jüngsten Gerichte zur Hölle gehen, so ist doch nicht zu läugnen, daß alle beim Ausgang der Seele einen guten oder bösen Spruch empfangen und daß jeder entweder zur Strafe oder zum Lohne gehe. Diejenigen, welche gestraft und selig werden sollen, werden durch die Strafe im Fegfeuer gereinigt, und erkennen an ihrer allmähligen Reinigung, daß sie zur Seligkeit aufbewahrt werden. Die andern aber erkennen ihre Verdammniß, weil sie keine Reinigung fühlen. Wenn es auch die andern nicht erkennen, so erkennt doch jeder, der selig und jeder, der verdammt werden soll, Seligkeit und Verdammniß bei sich mit größter Sicherheit. Sie heißen also mit Recht bereits Gerichtete. Aus Apoc. 20, 13 erhellt, daß von den Aposteln nicht blos diejenigen gerichtet werden, welche bei Christi Erscheinung noch leben, und ihr Urtheil noch nicht empfangen haben. Es werden auch nicht bloß diejenigen gerichtet, deren Seligkeit oder Verdammniß ungewiß ist, weil nach 1 Kor. 6, 3 auch Engel gerichtet werden. Es heißen also auch diejenigen zu Richtende, die in gewissem Sinne Gerichtete heißen können. Die Heiden, welche von den Weisen gerichtet werden, glauben nicht und sind also schon gerichtet. So scheinen also nur drei Klassen zu seyn, Richtende, zu Richtende, zu Verdammende oder Seligwerdende. Aber auch diejenigen werden wiederum gerichtet, deren Verdammung nicht bloß vor-

her gewußt wird, sondern von denen man mit völliger Gewißheit glaubt, daß sie schon angefangen hat.

Richten die Apostel dadurch, daß sie den Richterspruch über die zu Verdammenden aussprechen, weil sie verdammt werden müssen und über die zur Seligkeit Bestimmten, weil selig? Beide aber wissen das schon. Oder richten sie durch Einsicht des Gewissens? (Röm. 2, 15). Das thun aber auch die Verworfenen, in Bezug auf die Apostel. Sie sehen deren Gewissen als die Ursache ihrer Verherrlichung. Sehen bloß die Guten die Gewissen der Bösen, nicht umgekehrt? Da die Guten einander doch sehen, so hätten in diesem Falle die Apostel keinen Vorzug. Aus diesen Zweifeln hilft folgende Betrachtung. Es giebt ein Gericht im Denken und eines in der That; jenes gehört dem Vorherwissen an und ist für das gegenwärtige, dieses der Erfahrung und ist für das zukünftige Leben. Das erste hebt das zweite nicht auf; wenn das zweite nicht bevorstünde, könnte das erste gar nicht seyn.

Nach dem Urtheile der Kirche kann man vier oder fünf Klassen annehmen. Die Kirche weiß gewiß, daß einige selig und einige verdammt werden, und wo sie das nicht weiß, ist ihr doch bekannt, daß einige zum Leben und andre zum Tode bestimmt sind. In Bezug auf die letzte Prüfung des Lebens giebt es bloß drei Klassen, Richtende, die nicht gerichtet werden, Gerichtete, die selig und Gerichtete, die verdammt werden. Auch diejenigen die bereits Gerichtete heißen werden doch noch gerichtet; denn das Gericht was gegenwärtig vorausgewußt wird, wird erst in der Zukunft verhängt. Diejenigen, welche Lohn oder Strafe nach dem Tode schon erhalten haben, werden doch noch gerichtet, weil das Gericht zuweilen nur auf einen Theil, zuweilen aber auf das Ganze geht. Jenes bezieht sich bloß auf die Qualität, nicht auf die Quantität des Urtheilsspruches, wie das Gericht der gegenwärtigen Kirche, dieses auch auf die Quantität und das ist das zukünftige Gericht. Wo viel Schuld ist, da ist viel Strafe. Das erste Gericht ist einförmig, das zweite vielförmig, aber nicht allförmig, weil es nur auf die

Seele, nicht auch auf den Körper geht, das letzte Gericht aber wird vollständig seyn, und dem Gewissen jedes Einzelnen so wie dem Gewissen aller entsprechen. Das erste ist das Gericht der Kirche, das zweite das Gericht, das beim Tode des Menschen eintritt, das dritte ist das letzte Gericht. Die Bücher, welche Offenb. 20, 12 erwähnt werden, sind die Gewissen der Menschen, gleichsam geschriebene Handlungen, die Herzen der Richtenden sind gleichsam Gesetze (decreta canonum). Beim jüngsten Gerichte hören wir das Denken andrer und sehen ihre Empfindungen; deshalb kann dieses Gericht so schnell vorübergehen, und auch deshalb, weil der Strahl des himmlischen Lichtes von Christi Herzen ausgehend und dem der Apostel sich mittheilend alles plötzlich wie ein Blitz erleuchtet.

Richards Exegese.

Wir haben gesehen, daß die mystischen Schriften Richards durchaus auf seine Schriftauslegung gegründet sind, und die Beispiele die früher beigebracht worden sind, haben die Anwendung seiner Auslegungsart schon hinlänglich erkennen lassen. Die exegetischen Werke, welche in seinen Schriften enthalten sind, haben nichts Eigenthümliches; er befolgt in ihnen die exegetische Methode seiner Zeit, und findet nur im Einzelnen manches genauer zu bestimmen, und die Grundsätze in dieser Beziehung zu schärfen. Man kann deshalb nicht sagen, daß seine Exegese rein traditionell sey, vielmehr werden seine eignen Aeusserungen darthun, daß es nicht seine Absicht war, den Auslegungen der Väter sklavisch zu folgen, sondern daß er auch hier darauf bedacht war, eine gewisse Selbständigkeit zu wahren, obwohl er im Ganzen in der Methode befangen blieb, welche ein langer und fest ununterbrochener Gebrauch von neun Jahrhunderten gleichsam geheiligt hatte. So sind denn seine exegetischen Grundsätze, wie er sie hier und da in seinen verschiednen Schriften ausspricht, in der Hauptsache, die origenianischen, die er jedoch, wie wir sehen werden im Einzelnen für die Anwendung zu erweitern oder zu beschränken sich gedrungen

findet. Als Hauptgrundsatz steht ihm fest, daß die buchstäbliche Erklärung nicht die einzige seyn könne, sondern, daß man häufig genöthigt sey, von den in der Schrift vorkommenden äusseren Dingen Gleichnisse für die Erkenntniß des Innern zu nehmen (St. h. i. I. 1. E. h. i. I. 1.); dieß geschieht nun theils durch die tropologische, theils durch die allegorische oder mystische Auslegung. So sagt er (E. h. i. I. 1.), Daniel habe die wörtliche Deutung des Traumes gegeben, er nun wolle durch die tropologische Erwägung entwickeln, was daraus sich auf Erkenntniß und Sitten beziehe. So unterscheidet er (ib. 9.) historischen und mystischen Sinn, und bemerkt (ib. II. 9.) ausdrücklich, daß viele Stellen dem geschichtlichen Sinne nach etwas Thörichtes und Verkehrtes, mystisch erwogen aber nach dem geistigen Verstande etwas Wahres sagten, wie denn Gregor der Große sage, daß oft etwas nach der Geschichte Tugend und nach der Bedeutung Schuld sey, ein Factum als solches Ursache der Verdammniß und in der Schrift Prophezeiung der Tugend. Die Kraft der h. Schrift erzähle Vergangenes so, daß es Zukünftiges ausdrücke, sie billige etwas in facto, und tadle es in mysterio (d. h. nach dem mystischen Sinne). Niemand, sagt er, (ib. 18.) möge meinen, daß ich glaubte, Nebucadnezar sey ein solcher König gewesen, wie ich denselben nach der mystischen Bedeutung beschreibe. In seiner Person war er kein solcher, aber in seiner Figur bildete er einen solchen Mann vor, und in dem gesehenen Baume bezeichnete er einen solchen. Oft, sagt er (P. a. c. 24.), ergötzen Stellen am meisten, in welchen dem Wortverstande nach gar nichts Ergötzliches zu liegen scheint, weil wir eben durch die anmuthige fatuitas des Buchstabens zum geistigen Verstande uns nothwendig gezogen fühlen. Moses und Elias, heißt es (ib. 81.), d. h. Gesetz und Propheten erscheinen als Zeugen Christi mit auf dem Thabor, aber in Majestät; nicht in der Dunkelheit des Buchstabens, sondern in der Klarheit des geistigen Verstandes. Doch macht er hier einen Unterschied. Er will nicht alles geistig erklärt haben. Kein Gläubiger, bemerkt er (ib. 18.),

nimmt an, daß die Flammen der Hölle und die äusserste Finsterniß figürlich gemeint seyen, sondern er ist überzeugt, daß dieß irgendwo wirklich ist. Daher sucht er hievon nicht sogleich die geistige Bedeutung, weil er weiß, daß es historisch gemeint ist. Aber das Land in dem Milch und Honig fließt und das edelsteinerne Jerusalem kann kein Mensch von gesundem Sinne wörtlich nehmen, sondern er sucht da den geistigen Sinn und das Mystische auf. Doch ist auch Vieles, was von den Quaalen der Bösen geschrieben ist, mystisch zu nehmen und Vieles von den Gütern des zukünftigen Lebens eigentlich zu verstehen. In der h. Schrift sagt er (ib. 4.) ist die göttliche Weisheit unter der geziemenden Hülle der Allegorieen verborgen. Diese Weisheit suchen wir in der Schrift. So lange wir aber das Höhere nicht durchdringen, finden wir sie nicht, seufzen und klagen und kommen dadurch auf den Grund unsrer Blindheit, d. h. auf das Böse, welches wir gethan haben. Wir suchen nach Weisheit und finden Zerknirschung.

Dieß führt uns auf die Bemerkung, daß Richard überall vorzugsweise auf die tropologische Erklärung bedacht ist. So sagt er (E. h. i. I. 18.): Jeder Schriftkundige sehe, wie hoch, tief und ehrwürdig der Inhalt des dort erläuterten Gesichtes nach dem allegorischen, ja fast schon nach dem historischen Sinne sey, er aber wolle es nach dem moralischen erklären, ohne doch dabei den tieferen zu beeinträchtigen. Wir wollen nun, sagt er (ib. II. 12.), die Ordnung des Gesichtes verfolgen, und den geistigen Verstand wenigstens in Bezug auf die Erbauung erläutern, das Höhere aber höheren Geistern überlassen; und (g. c. I. 1.) daß die Lade nach dem allegorischen Sinne mystisch Christum bedeute, haben viele vor uns gesagt, wir aber wollen moralisch über diesen Gegenstand werden.

Besonderes Gewicht legt er darauf, daß eine Stelle in mehrfachem geistigen Sinn genommen werden könne. Der h. Geist, sagt er (E. h. i. I. 26.), pflegt oft in dem einen, was er sagt, mehreres zu bezeichnen, und daher sey auch eine andre Auslegung der Bildsäule möglich, die er denn auch giebt.

In unzähligen Schriftstellen, bemerkt er (P. a. c. 86.), muß man sorgfältig beobachten, wie die h. Schrift in Bezug auf dieselbe Sache die Bedeutung bald ausdehnt, bald beschränkt oder auch ändert. Diese verschiednen Arten wechselnder Bedeutungen bestimmt sie sehr verschiedentlich, und eröffnet ihren Sinn bald durch eine Ortsbezeichnung, bald durch die Erzählung einer Handlung, bald durch andere Umstände; durch eine Ortsbezeichnung z. E., wenn es von Benjamin heißt, daß er nach Aegypten gegangen sey, durch eine Handlung, wenn Joseph und Benjamin sich küssen, d. h. daß die Contemplation in der Meditation endet, oder diese zu jener aufsteigt.

Ueberall aber besteht keine richtige Auslegung ohne göttliche Eingebung (E. h. i. II. 6.). —

Von besonderer Bedeutung für die Kenntniß seiner exegetischen Ansichten ist das Vorwort zu der Erklärung einiger Schwierigkeiten bei der Beschreibung der Stiftshütte. Freunde hatten ihn gebeten, etwas zur Erklärung der Stiftshütte zu schreiben. Er hatte Anstand genommen, ihrer Bitte zu entsprechen, um die Auctorität der Väter nicht zu beeinträchtigen, war dann aber durch eine Erklärung des Verfassers der vulgata expositio beruhigt worden, die so lautet: „Wir haben diese sehr schwierige Stelle nach unserm besten Wissen zu erklären gesucht, und wollen gerne eine bessere Erklärung annehmen. Durchaus aber erkennt man den allegorischen Sinn ganz deutlich.“

Richard bemerkt, dieser Exegete spreche ganz zuversichtlich vom allegorischen Sinne und doch zweifelnd vom historischen. In diesem müsse er sich also selbst nicht genügt haben; und warum solle man ihm in dem glauben, worin er sich selbst nicht glaube? Er sey überzeugt, daß die Beschauer der höchsten Wahrheit ihm eher zürnen würden, wenn er aus Scheu vor ihnen die erkannte Wahrheit zurückhalten würde. Wenn man bedenke wie viel Großes und Tiefes sie aufs fleißigste behandelt, wie Vieles sie historisch, allegorisch und tropologisch bewundernswürdig ausgelegt hätten, so könne es nicht auffallen,

wenn man sie hin und wieder ungenügend finde und eine klarere Auslegung für möglich halte. Er sage das nur wegen derjenigen, welche nichts gelten lassen wollten, als was von den ältesten Vätern komme. Sollte denn aber der Gott, der beständig neue Früchte zur Erquickung des äusseren Menschen hervorbringt, gar keinen Fortschritt der Wissenschaft gewähren, um die Sinne des innern Menschen zu erneuern. Heiße es ja doch! **Pertransibunt plurimi et abundabit scientia.** Und so lese denn auch er die übrigen Aehren.

Eben so belehrend in dieser Hinsicht ist sein Prolog zu der Abhandlung über das Gesicht Ezechiels. Vielen, sagt Richard da, erscheinen die göttlichen Schriften viel lieblicher, wenn sie in ihnen einen angemessenen buchstäblichen Sinn finden. Der Bau des geistigen Verständnisses scheint ihnen fester gegründet zu seyn, wenn er den historischen Sinn zur sichern Grundlage hat, da man auf Leeres und Loses nichts Festes gründen und stellen könne. Wenn der mystische Sinn aus der angemessenen Aehnlichkeit der buchstäblich vorgetragenen Dinge ermittelt wird, wie soll uns die h. Schrift bloß in denjenigen Stellen zum geistigen Verständnisse unterrichten, wo sie sich selbst widerspricht, oder dem Worte nach Ungeziemendes (frivolum) sagt? Dergleichen Menschen ärgern sich daher mehr als sie sich erbauen, wenn sie solche Stellen finden. Die alten Väter aber liebten gerade solche Stellen, die nach dem Buchstaben nicht bestehen können. Denn sie benützten diese Stellen, um solche, welche zwar die h. Schrift annahmen, aber über die allegorische Auslegung spotteten, von der Unentbehrlichkeit dieser Auslegung zu überzeugen, da der h. Geist doch nichts ohne Zweck geschrieben haben könne, wenn der Buchstabe auch noch so thöricht laute. Dieß ist wohl der Grund, fährt er fort, warum die alten Väter einige Stellen nicht buchstäblich erklärt haben, obwohl sie dieß gewiß viel besser als irgend einer der Neueren hätten thun können. In unsrer Zeit wagen sich dann manche nicht an die Erklärung solcher Stellen, weil ihnen das als Vermessenheit erscheint, und spotten über den Forschungseifer andrer. Wir

dagegen

dagegen nehmen mit Begierde auf, was die Väter behandelt haben; was sie übergangen haben, das erforschen wir mit Eifer und tragen es mit Freimuth vor. — — Also soll man nie die vielfache Auslegung der h. Schrift verwerfen, insofern sie nur mit der Vernunft stimmt und nützlich ist. Wer die Gnade dazu empfangen hat, soll sorgfältig erforschen, was der Scharfsinn der Väter entweder absichtlich übergangen hat, oder mit Nothwendigerem beschäftigt, nicht erklären konnte. Und so will auch ich meine Ansicht über dieses Gesicht vortragen, es hilft vielleicht doch dem Fleiße und dem Forschungseifer andrer.

So hoch aber Richard auch die allegorische Auslegung stellt, so hat er die wörtliche doch keinesweges vernachlässigt. Die drei Abhandlungen, **expositio tabernaculi foederis, de templo Salomonis** und **de concordia temporum regum conregnantium super Israel et Judam** sind wörtliche Erklärungen dieser Gegenstände voll Ruhe, Scharfsinn und Combinationsgabe, und verrathen ein sehr fleißiges Studium der Schrift.

In den „Erklärungen einiger schwierigen Stellen der Schrift" wird zuerst die Frage, wie unreine, also nicht gute Thiere in die Arche kommen konnten, da Gott doch im Anfange alle Geschöpfe gut geschaffen habe, so beantwortet. Nach der ursprünglichen Schöpfung sind alle Geschöpfe gut und rein, nach dem Gebrauche den die Menschen von ihnen machen, sind einige rein, andre unrein. Von diesen nimmt das göttliche Gesetz einige aus, und erklärt sie für unrein. Die Vernunft, die sinnliche Erfahrung und das göttliche Gesetz sind die Bestimmenden in diesen drei Fällen. Die Vernunft urtheilt nach der in den Dingen liegenden Natur und Eigenthümlichkeit, die Sinnlichkeit nach ihrer Neigung, das göttliche Gesetz nach der Bedeutung der Dinge wegen der Gnade der Bedeutung. Der Vernunft zufolge ist nichts unrein als die Sünde; die Sinne halten für unrein, was ihnen zuwider ist; wenn Gott aber etwas für rein oder unrein erklärt, so bewirkt das die Gnade der Bedeutung, und Gott will dadurch etwas Unreines aus den Sitten der Menschen tilgen.

Ein andrer Zweifel wird so vorgetragen. In den Worten Pauli 1 Cor. V. 7 scheine ein Widerspruch zu liegen, weil er erst sage, daß man den alten Sauerteig ausfegen solle und dann doch diejenigen, die dieß thun sollen, ἄζυμοι heiße. Die Antwort wird so gegeben, dieselben könnten allerdings nicht in demselben Sinne azymi seyn und Sauerteig haben, wohl aber in anderem Sinne. Einige denken z. E. nichts Böses von Gott, haben aber den Sauerteig der Bosheit noch im Leben. Paulus nun ermahnt solche, die azymi im Glauben sind, dieß auch in Bezug auf die Werke zu werden.

Ueber diese letztere Frage trägt Richard dann selbst einige spitzfindige Bedenken vor, warum nemlich Paulus nicht ungesäuertes Brod statt ungesäuerter Teig gesagt habe, und wie man es sich erklären könne, daß diejenigen an die er schreibt azymi genannt würden, in welchem Falle sie ja Speise wären, und daß dieselben doch aufgefordert würden, Ungesäuertes zu essen, wo sie denn also Speise und Speisende zugleich wären. Richard erklärt, um diese Zweifel zu lösen, den Begriff des geistigen Sauerteigs, als des sittlich Verderblichen überhaupt, und erläutert das ausführlich.

Auch den Unterschied von dem Opfer Davids (Ps. 66, 15.) und dem Opfer Abrahams (Gen. XV, 9—17.) erklärt er allegorisch, und wir geben diese Erklärung vollständig, als ein Beispiel für die allegorische Erklärungsart überhaupt, deren Richard sich bediente. Die Widder in Davids Opfer bedeuten die bewährte Sanftmuth, die Ochsen die freiwillige Unterwerfung, die Böcke die freiwillige Erniedrigung. Das Mark (weil es markige Brandopfer seyn sollen) deutet auf gute Intention, d. h. auf die innige Andacht, weil unsre Sanftmuth, unser Gehorsam und unsre Selbstverachtung voll Andacht, seyn sollen. Abraham brachte fünf Opferthiere und das Feuer vom Himmel verzehrte sie. Auch Jesus brachte ein Feuer, das Feuer der Liebe, vom Himmel. Dem Abraham wird ein Land voll Milch und Honig verheißen. Auch wir haben einen Himmel und eine Erde in uns; die Erde, als unbeweglich, deutet auf

die Sicherheit des Gewissens. Die Milch bedeutet die körperliche, der Honig die geistige Freude, jene alle körperliche Süße, welche die körperliche Substanz Christi den körperlichen Sinnen mittheilt; dieser die Wonne der Herrlichkeit, welche seine unkörperliche Substanz in körperliche Sinnen gießet. Von Abraham wird eine Kuh, nicht ein Ochs verlangt, weil der Ochs stark ist und das Joch trägt, die Kuh aber nicht nur trägt, sondern auch Milch dazu giebt. Der Ochs bedeutet den starken, die Kuh den lieblichen Gehorsam. Wer weder Ochs noch Kuh opfern kann, der soll wenigstens ein Kalb, den Vorsatz des Gehorsams opfern. Dem David wird befohlen, mehrere Ochsen zu opfern, dem Abraham nur eine Kuh; jenes deutet auf den schuldigen und den nichtschuldigen Gehorsam, den wir unsrer Seele abzwingen, dieses auf die Ruhe und Freude, mit welchen wir den doppelten Gehorsam leisten. Ganz dasselbe Verhältniß wie zwischen Ochs und Kuh findet auch zwischen Bock und Ziege statt. Das Lamm ist zitternde Sanftmuth, das Schaaf schmeichelnde, der Widder eifrige. Kuh, Ziege und Widder gehen auf die Bestrebungen des vollkommenen Handelns; Taube und Turteltaube auf die Contemplation. Die Turteltaube ist die Contemplation der ewigen Uebel, die Taube der ewigen Güter. Beide singen nicht, sondern seufzen, das ist Zerknirschung, ihr Flug ist Contemplation; die Turteltaube lebt einsam, das deutet auf die Furcht; die Taube ist gesellig, das deutet auf Liebe.

Hieran schließt sich dann die Vergleichung des Opfers Abrahams mit dem der Maria. Maria opferte ein Paar Turteltauben und zwei junge Tauben. Das wird so erklärt. Der Mensch unterliegt von seiner Geburt an der Schuld und der Strafe, und strebt von beiden im Tode frei zu seyn. Vollkommene Männer erlangen diese Freiheit sogleich nach dem Tode, werden zur Herrlichkeit erhoben und in der Gnade befestigt. Das sind die Erstlinge der zukünftigen Fülle, welche sie erst in der Seele allein, später aber in Leib und Seele empfangen. Wir opfern ein Paar Turteltauben, wenn wir nach den Erstlin-

gen dieser doppelten Freiheit seufzen, und die feste Hoffnung haben, sie nach dem Tode zu erlangen. Wir opfern zwei Tauben, wenn wir nach den Erstlingen der doppelten Würde seufzen und von der Huld des Herrn erwarten, daß wir sie beim Tode erlangen werden. Die Vollkommenen erlangen doppelte, alle Auserwählten nur eine Freiheit und Würde. Diese werden sogleich nach dem Tode von Sünden befreit und im Guten bestärkt. Denn die Seelen der weniger vollkommenen Auserwählten, empfangen sogleich nach Ablegung des Leibes ihr Urtheil, und weil sie der Verdammniß entgangen ihre künftige Herrlichkeit vorhersehen, und ungeachtet ihrer vielen Sünden von Christo nicht verlassen sind, so fassen sie eine solche Liebe zu Gott, daß sie auch sträflos nichts mehr thun möchten, was Gott beleidigen könnte. Die Verdammten dagegen haben gar keine Liebe mehr zu Gott, sie sehnen sich nach den Lüsten der Erde zurück und sündigen mit dem Willen, wenn auch nicht mit der That. Diejenigen, welche noch gereinigt werden müssen, sündigen auch nicht mehr. Sie sind von der Schuld, aber noch nicht von der Strafe befreit. Die Frommen vor Christo hatten die doppelte Freiheit im Tode noch nicht; deshalb opferte selbst Abraham nur eine Turteltaube und eine Taube, Maria aber zwei Paare; ein Paar Turteltauben, weil sie die doppelte Freiheit bei ihren Tode vertrauensvoll und geduldig erwartete, ein Paar junge Tauben, aber weil sie nach der Fülle der Gnade und Herrlichkeit in ihrer Sehnsucht nach dem Tode schmachtete. Denn die Turteltauben bezeichnen die Hoffnung und die Geduld, die jungen Tauben die Sehnsucht. Abraham aber konnte bei seinem Tode nicht die Herrlichkeit, sondern nur die dauernde Gnade zuversichtlich erwarten, und auch diese nicht in derjenigen Fülle wie Maria und die Vollkommenen des neuen Bundes. Richard giebt dann noch eine tropologische Erklärung der einzelnen Umstände bei Abrahams Opfer, und erläutert, warum dieser die Thiere theilte, und die Vögel nicht, warum er die Raubvögel scheuchte, und was der Schrekken und die Finsterniß bedeuten, die im Schlafe auf Abraham fielen.

Johannes Ruysbroek.

Johannes Ruysbroek ist in dem Dorfe Ruysbroek an der Senne zwischen Brüssel und Hall geboren. In seinem elften Jahre verließ er das Haus seiner Mutter, die ihn zärtlich liebte; einer seiner Verwandten, der Chorherr in Brüssel war, nahm ihn auf und schickte ihn zur Schule, die er vier Jahre lang besuchte und sich dann zum geistlichen Stande vorbereitete. Er wurde Weltpriester und zeichnete sich als solcher durch ein musterhaftes Leben aus. Ruhe, Schweigen, Entfernung von der Welt und Demuth in der äussern Erscheinung bezeichneten ihn schon damals. Es wird erzählt, daß eines Tages zwei Laien ihn in tiefe Betrachtung versenkt in Brüssel auf der Straße gehen sahen. Seine einfache Haltung, die Taubeneinfalt, die aus seinem ganzen Wesen sprach, machte auf beide Eindruck, jedoch in verschiedner Weise. O, daß ich eine Heiligkeit des Lebens hätte, wie dieser Priester, rief der eine aus. Um alles Gold der Welt nicht, sprach der andre; da würde ich ja keinen fröhlichen Tag mehr haben. Ruysbroek hörte das, und sprach bei sich: Wie wenig kennst du die Süssigkeit, welche denjenigen zu Theil wird, die den Geist Gottes schmecken.

Diese fortwährende innere Betrachtung hatte ihn schon damals gelehrt, die wahre Beschauung von der falschen zu unterscheiden. Es befand sich zu jener Zeit eine von den Schwestern des freien Geistes in Brüssel, die durch ihre Lehre von der Freiheit des Geistes und von der seraphischen Liebe, und durch ein äusserlich heiliges Leben sich viele Anhänger erworben

hatte, welche fest überzeugt waren, daß zwei Engel sie begleiteten, wenn sie zum Abendmahl gieng, und das Volk glaubte es. Ruysbroek durchschaute den Irrthum dieser Schwärmerin und widerlegte ihn. Wir finden ähnliche Lehren in seinen Schriften mehrfach bekämpft, und bei dieser Veranlassung den Unterschied der wahren und falschen Mystik hervorgehoben.

Er blieb im weltpriesterlichen Stande bis zu seinem sechszigsten Jahre, allgemein verehrt als ein Muster von Heiligkeit, und wegen seiner vollkommenen Einsicht in die Contemplation bewundert. Einige seiner Schriften fallen in diese Zeit.

Die Pflichten, die ihm als Weltgeistlichen oblagen, störten ihn doch zuweilen in der Contemplation. Um sich dieser ganz hingeben zu können, begab er sich in seinem sechszigsten Jahre mit einigen seiner Freunde nach Grünthal, drang da immer tiefer in das Wesen der Contemplation ein und fuhr fort, die Ergebnisse seiner Fortschritte in Schriften niederzulegen.

Hier besuchte ihn Gerhard Groot, der berühmte Stifter des Instituts der Brüder des gemeinschaftlichen Lebens. Was uns von den Unterredungen beider aufbewahrt ist, giebt uns erwünschten Aufschluß über mehrere wichtige Punkte in Ruysbroeks Ueberzeugungen und Gefühlen. Als Gerhard ihm sagte, wie er sich wundere, daß er von so erhabenen Gegenständen schreibe, da er sich dadurch ja nur Neider und Verläumder zuziehe, antwortete er; ich bin fest überzeugt, daß ich kein Wort geschrieben habe, ausser auf Antrieb des heiligen Geistes, und in einer besondern und lieblichen Gegenwart der heiligen Dreieinigkeit. Auch wirst du die Wahrheit derjenigen unter meinen Aussprüchen, die dir jetzt noch dunkel sind, später einsehen, dein Gefährte aber nicht.

Als Gerhard versuchte, ihm durch einige Stellen der heiligen Schrift Furcht vor der Hölle einzuflößen, fühlte Ruysbroek dadurch nur die Glut seiner Liebe zu Gott vermehrt, und rief aus: ich weiß gewiß, daß ich bereit bin, alles was mir Gott schickt, Leben oder Tod und selbst die Höllenqualen zu ertragen.

Ueberhaupt zog sein Ruf viele Besuchende nach Grünthal. Männer und Frauen, Leute jeden Standes und jeden Alters, Vornehme, Adeliche, Gelehrte, Geistliche von nahe und ferne besuchten ihn, vorzüglich aus Flandern und aus den Rheinstädten, wie aus Basel und Straßburg. Unter diesen Besuchern war auch Tauler.

Die unmittelbare Wirkung seiner Persönlichkeit war ungemein. So entzündete er eine Frau aus hohem Stande in solchem Grade für das beschauliche Leben, daß sie bei den Clarisserinnen in Cöln den Schleier nahm. Eine andre Frau, die an schwerer Krankheit und an harten geistigen Anfechtungen litt, und besonders darüber klagte, daß sie in ihrer Schwachheit die Kranken nicht wie früher bedienen könne, und keine innere Andacht mehr empfinde, wieß er auf die gänzliche Ergebung in den Willen Gottes hin.

Zwei Pariser Geistliche wünschten ein Wort der Erbauung von ihm zu hören, um zur Liebe Gottes entzündet zu werden. Er sagte ihnen: ihr seid so heilig als ihr selbst wollt, und als sie sich über diese Rede verwunderten erläuterte er sie folgendermassen. Eure Heiligkeit ist gerade so groß als die Güte eures Willens. Erwäget also, wie gut euer Wille ist, so werdet ihr den Grad eurer Heiligkeit erkennen. Denn jeder ist so heilig als er von Herzen gut ist.

An Handarbeit, Fasten, Wachen, übertraf er fast alle seine Genossen, ohne daß durch diese äussern Uebungen seine Contemplation unterbrochen wurde, der er sich zu jeder Zeit, wann er wollte, hingeben konnte. Er war leutselig, mild, demüthig, bescheiden, mitleidig, (auch gegen Thiere), und in allen Fällen ein erprobter Rathgeber.

Bei der Administration der Messe ergriff ihn jederzeit ausserordentliche Andacht, und er fühlte dabei einigemale einen solchen Ueberschwang göttlicher Gnade, daß ihn dieser Eindruck fast ohnmächtig machte.

Wenn er sich von der Gnade erleuchtet fühlte, so gieng er allein in den Wald und schrieb dort. Oft schrieb er Wochen-

lang nicht, weil er die Gnade nicht fühlte, und wenn er dann wieder anfieng, so war das Folgende im genausten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden. Im hohen Alter nahm er einen Schreiber, dem er dictirte. Er wußte den Tag seines Todes vorher, erwartete ihn mit Sehnsucht und starb am zweiten December 1381 im acht und achtzigsten Jahre [12]).

So war Ruysbroek, in tiefster innerlicher Betrachtung ein ungewöhnlich langes Leben verbringend. In unaufhörlichem Sinnen bewegte er die Frage in sich, wie der Mensch zur ruhenden Tiefe Gottes gelangen und in diesem Ruhen sich befriedigt finden könne. Eine immer steigende Erfahrung hatte ihn diesen Weg finden lassen, und er ruhete, so war er überzeugt, im Ziele. Diesen Weg anderen zu zeigen trieb ihn eine unabweisliche Pflicht. Er war Priester und in den späteren Jahren als Prior regulirter Chorherren noch näher darauf hingewiesen, die ihm zunächst Untergebenen zur höchsten Stufe christlicher Vollkommenheit zu führen. Von dem Anfangspunkte des langen Weges an war er selbst die vielen Stufen zum Ziele bis zu jener Spitze der Leiter gegangen, welche Gott selbst ist. Es würde hingereicht haben von seinen Erfahrungen zu werden, er könnte sich damit begnügen den Reiseweg, den er selbst gemacht hatte, zu beschreiben, und alle anderen darauf hinzuweisen, wenn ihn nicht die Manchfaltigkeit menschlicher Anlagen und Zustände und die Vielfalt äusserer Einwirkungen Rücksicht geboten hätte. Diese Rücksicht nimmt er. Indem er seine Zeitgenossen betrachtet, findet er von seiner Belehrung über den Weg zum Ziele alle Nichtchristen so wie alle im Christenthume Geborene, welchen der Glaube fehlt, sogleich von vorneherein auszuscheiden. Er hat es allein mit den gläubigen Mitgliedern der Kirche zu thun. In dieser Beschränkung aber entwickelt sich ihm eine reiche Manchfaltigkeit der Betrachtung. Er muß die Verschiedenheit der Temperamente, die Einwirkung der Himmelskörper, die Gestalt der in vielfacher Verderbniß befangenen Zeit, und die täuschenden Irrwege derjenigen berücksichtigen, deren verführerische Lehre mit dem Anspruche der

Geistigkeit nur von dem Auge des Erfahrenen als verdammlicher Irrthum zu erkennen und von der Wahrheit, von welcher er die Ausdrücke borgt, zu unterscheiden ist. Nur wenige Begünstigte langen am Ziele des langen Weges an. Zwischen dem Anfange dieses Weges und seinem Ende liegen unzählige Punkte, die für die Einzelnen Ziele werden. Wie es komme, daß der eine zu diesem, der andre zu jenem Punkte gelangt, das Verhältniß der Kräfte, der Anlagen, der Umstände zu dem Vorschreiten und Zurückbleiben hat er zu erklären.

Diese Erklärung aber hält sich an feste Punkte, an das Wesen des Menschen, das in allen Einzelnen dasselbe ist und bleibt, an das Wesen des dreieinigen Gottes, und an die Weise wie die Wirkung dieses Gottes auf die Menschen vermittelt wird. So redet er also von Gott und dem Verhältnisse der Dreieinigkeit, er breitet ein lebendiges Bild der Schöpfung vor uns aus, das vom höchsten Himmel bis zu den Planeten herab das ganze Daseyn umfaßt, und führt dann in einem reichen psychologischen Bilde die Fülle menschlicher Charaktere und Temperamente vor dem Auge des Lesers vorüber. Als Beichtvater und Seelsorger, der bis zum sechzigsten Jahre in dem Berufe des Weltpriesters thätig gewesen war, steht ihm eine Fülle von Erfahrung und Beobachtung zu Gebote, er kennt die Menschen und verfolgt mit scharfem Auge ihre Verderbniß bis in die feinsten Falten [13]). Er hat was Kosmologie und Naturgeschichte seiner Zeit ihm bieten konnten mit gutem Tacte für seinen Zweck gelesen und benützt. Die Theorieen verschiedner Katharersecten hat er auf seinem Wege gefunden und für seine Umgebung zu bekämpfen gehabt. Indem er ihre Sätze vorlegt, gewinnt er Sicherheit für seine Darstellung der wahren Contemplation, welche Unachtsame mit jenen verderblichen Träumen zu vermischen Gefahr laufen könnten.

Wenn er nun Gott und die Welt und die Menschen geschildert hat, so ruft er die ganze vielartige Menge der christlichen Brüder auf seinen Weg, und leitet sie Schritt für Schritt durch das äussere active zum inneren und von diesem zum con-

templativen Leben. Hier steht er dann in der reichen Erbschaft, welche die mystischen Theologen ihm hinterlassen haben. Es bietet sich ihm der Schatz moralischer und psychologischer Betrachtungen und Bemerkungen, die in den Kirchenvätern und in den Theologen des Mittelalters niedergelegt, durch den Blick in die Welt und in sein eignes Herz und durch die beichtväterliche Erfahrung sein Eigenthum geworden ist. Diese Erfahrung, diese selbsteigne Erkenntniß zeichnen ihn aus. Er hat nichts vom Hörensagen allein, es ist kein Wort in seinen Schriften das er bloß von aussen gelernt hätte; er hat alles gesehen, erfahren; er spricht durchaus, auch wenn er irrt, als Augenzeuge der innern und äussern Welt, die er beschreibt. Wir werden dieß sogleich bei seiner Lehre von Gott bemerken. Es ist nur der Inhalt des Glaubensbekenntnisses, den er vorlegt, aber dieser Inhalt ist lebendig geworden und durch alle seine Ausdrücke fühlt man die Kraft einer innern Erfahrung, die Sicherheit eines Mannes durch, der mit dem innern Auge gesehen hat, wie die höchsten Geheimnisse des Glaubens, welche die Kirche anzunehmen gebietet, nicht abgetrennt vom Menschen ferne aussen stehen, sondern wie sie Saft und Blut des inneren Lebens sind.

Gehen wir denn zur Darstellung seiner Lehre über wie sich dieselbe aus seinen Schriften ergiebt. Diese Schriften sind bis jetzt bloß in der lateinischen Uebersetzung des Surius gedruckt, der sie in folgender Ordnung gegeben hat: 1) Speculum aeternae salutis, 2) Commentaria in tabernaculum foederis, 3) de praecipuis quibusdam virtutibus, 4) tractatulus de fide et judicio, 5) de quatuor subtilibus tentationibus, 6) de septem custodiis, 7) de septem gradibus amoris, 8) de ornatu spiritualium nuptiarum, 9) de calculo, 10) regnum Dei amantium, 11) de vera contemplatione, 12) epistolae septem, 13) cantiones duae, 14) Samuel s. de alta contemplatione apologia.

Es wäre unangemessen gewesen, den Inhalt dieser Abhandlungen in derselben Weise vorzutragen, wie dieß bei den

Schriften Richards von St. Victor geschehen ist. Denn dieser befolgt in seinen sämmtlichen Abhandlungen einen streng logischen Gang und seine Lehre ließ sich auf keine andre Weise getreu darstellen, als daß man sich genau an seinen Gedankengang hielt. Ruysbroek dagegen behandelt in allen seinen Abhandlungen fast immer dieselben Gegenstände und wiederholt sich daher beständig. Es wird dieß aus der Angabe des Inhalts der einzelnen Abhandlungen, welche in den Noten gegeben worden ist, deutlich werden [14]). Wir haben daher seine Lehre aus seinen sämmtlichen Schriften zusammengestellt, und tragen sie unter folgenden Ueberschriften vor: Gott an sich, die Dreieinigkeit, Christus, die Schöpfung, der Mensch, Weg des Menschen zu Gott durch das active, das innere, und das contemplative Leben. Da der Inhalt dieser Schriften vollständig gegeben ist, so war es unnöthig einzelne Stellen zu citiren. Die Leser werden aus der in den Noten gegebenen Inhaltsanzeige diejenigen Bücher leicht finden können, aus welchen jeder Theil dieser Darstellung genommen ist. Nur das möchte zu bemerken nöthig seyn, daß bei der Darstellung des innern und des contemplativen Lebens mehrere Formen aufgenommen sind, in welche R. die überall zu Grunde liegenden Gedanken eingekleidet hat, damit man das nicht als müssige Wiederholungen ansehe. Es war durchaus nöthig so zu verfahren, wenn Ruysbroeks Methode den Lesern anschaulich gemacht werden sollte.

Gott an sich.

Gott ist sein selbst und aller Creaturen Bild. Er kennt sich selbst durch sich selbst an sich selbst, und alle Dinge. Er ist die überwesentliche Wesenheit aller Seyenden, seine Gottheit ist der unerschöpfte Abgrund, in welchen man sich im glücklichen Irregehen verliert. Seine Wesenheit ist als Wesenheit ruhend und zugleich ewiges Princip und Ziel und lebensvolle Erhaltung alles von ihm Geschaffenen. Er, der himmlische Vater, der allmächtige Gott ist ewige Wesenheit und ewiges Leben, erkennend und wollend; ewig und ungeschaffen, seine eigne und aller

Erwählten Seligkeit, das erste Object der in die Nacktheit erhobenen Geister (mentium). Diese nackte überwesentliche Seligkeit befaßt die göttlichen Personen und die über sich selbst entzückten Geister (spiritus) nach ihrer Wesenheit ununterschieden in einfachem Ruhen in sich selbst, wo weder Zeit noch Ort ist, kein Tag und keine Nacht, kein Vor und Nach, kein Weg und Steg, kein Begehren und kein Haben, kein Geben und Nehmen, keine Tugend und kein Laster, keine Uebung der Liebe, kein Schweres und kein Leichtes, kein Licht und keine Finsterniß und überhaupt nichts aussprechliches ist. Seiner Wesenheit nach ist Gott ein ewiges Ruhen; sein Erkennen, Wollen und Lieben sind ewige Actionen, die er selbst ist. In ihm ist kein Vergangenes und kein Künftiges, sondern ihm ist alles nackt, offen, gegenwärtig. Seine Natur wirkt alles insofern sie fruchtbar ist. Immer ruhend in seiner Wesenheit ist er immer wirkend und einfließend in die Natur, und beides, Ruhen und Wirken, ist mit einfacher Klarheit erfüllt und durchsichtig. Ueber allen Himmeln und allen Geschöpfen ist er, und wir folgen ihm über unsre geschaffene Wesenheit hinaus mit beständiger Liebe in unser Genießen und unsre überwesentliche Seligkeit, welche er selbst ist. Er ist über allen Himmeln und doch zugleich in allen; er ist in allem Körperlichen und Geistigen, was er gemacht hat und nach seinem Willen regiert.

Die Dreieinigkeit.

Dieser Gott ist einer in seiner Natur und dreieinig in seinen Personen. Die Dreieinigkeit bleibt ewig innen in der Einheit der Natur und diese in der Dreieinigkeit lebensvoll und fruchtbar in alle Ewigkeit. Seine Wesenheit ist die Natur der drei Personen, in welcher drei Bestimmtheiten, Vaterschaft, Sohnschaft und freiwillige Aushauchung sind. Die Natur kann nicht seyn ohne Personen und Substanz. Die Substanz ist die lebensvolle Erhaltung der Personen. In ihrer Natur ist die Dreieinigkeit nicht wirklich und in der That, sondern nur durch die Betrachtung (ratione) unterschieden. Die Dreieinigkeit aber

ist die Einheit der Natur und enthält drei in der That und durch Betrachtung unterschiedne Personen, welche eine unzertrennliche Gottheit sind. Diese drei Personen sind persönlich unterschieden, aber eine Natur, eine Wesenheit, ein Gott. Jede Person ist Gott, weil sie die ganze Natur der Gottheit in sich hat. Aber die drei Personen sind nicht drei Götter, weil sie in ihrer Natur eine unzertrennliche Einheit sind. Der Vater ist das ewige, wesentliche und persönliche Princip, die beiden andern Personen sind zugleich mit dem Vater ewiges Princip ohne ein Vor und Nach, ohne ein Mehr und Minder; in allem zugleich sind die drei Personen mitewig, mitgleich in Wesenheit, Leben und Wirkung. Der Vater aber ist nach der Betrachtung (ratio), nach der Ordnung und auch nach der Redeweise der h. Schrift, die erste Person in der Gottheit und zeugt seine ewige Weisheit, d. h. seinen Sohn, der ihm ähnlich und gleich und von gleicher Substanz mit ihm ist. Der Sohn des allmächtigen Gottes ist das ungeschaffene und ewige Bild Gottes. Dieses Bild ist in der Wesenheit Gottes Wesenheit und wesentlich und in der Natur ganz dieselbe Natur. Die Natur selbst ist befruchtet, und in dieser fruchtbaren Natur ist der Vater im Sohne und der Sohn im Vater. In der Substanz des Vaters aber ist der Sohn sohnlich und ungezeugt, als eine bleibende Frucht der väterlichen Natur, und es verhält sich dort die Natur als väterlich immer zeugen und sohnlich ohne Unterlaß geboren werden. In der Geburt selbst dagegen ist der Sohn eine andre Person, die beständig aus dem Vater ausgeht. Der Vater erkennt seinen eingebornen Sohn als ewig in sich ungeboren und unaufhörlich aus ihm geboren werdend, immer gezeugt als eine andre Person und doch immer ein und derselbe Gott mit ihm nach der Natur. Der Sohn, die Weisheit des Vaters, schaut sein Princip den Vater an, und sich selbst in ihm, zwar der Natur nach als ungeboren, der Person nach aber aus der Substanz des Vaters ausfließend und als eine andre vom Vater verschiedne Person, die doch in der Natur immer mit dem Vater innen bleibt.

Aus der gegenseitigen Anschauung des Vaters und des Sohnes fließet ein ewiges Gefallen. Das ist der h. Geist, die dritte Person, welche aus Vater und Sohn als beider Wille und Liebe hervor, ewig aus beiden aus und in die Natur der Gottheit zurückfließet. Dieser heilige Geist ist das Feuer der Liebe, welches zwischen Vater und Sohn in Ewigkeit brennt, die freieste Liebe Gottes, welche mit dem ewigen Lichte die Ursache, sowohl unsrer Schöpfung nach der Natur, als unsrer Wiederherstellung durch die Gnade und unsrer Berufung zur Herrlichkeit ist.

Die Wesenheit der Dreieinigkeit ruht; die Natur der Personen ist fruchtbar und immer wirkend in Gemäßheit des modus der Personen oder der Personen selbst. Zwischen Vater und Sohn ist gegenseitige Erkenntniß, Hinfließen und Herfließen und gegenseitige Liebe durch den h. Geist. Die Einheit, in welcher die Personen leben, wirkt activ und in der Emanation fruchtbar alles nach der freiesten Wissenschaft, der Weisheit, der Macht und dem Adel der Personen. Im Zurückfließen der Personen zieht diese Einheit dieselben Personen und hält sie fruitiv über den Unterschied hinaus im Genusse der unermeßlichen Liebe, welche Gott selbst in Wesenheit und Natur ist.

Auf diese Weise lebt Gott in sich selbst und mit sich selbst, erkennt, liebt, besitzt und genießt sich selbst über alle Creaturen hinaus. Das ist die höchste Weise des Lebens, welche von Gott mit Worten ausgesprochen werden kann. So lebt er im höchsten Himmel und nach unsrer Weise näher und deutlicher im Höchsten unsrer geschaffenen Wesenheit.

In ihm sind vier abgründige Eigenschaften. Er fließet aus Natur aus durch Weisheit und Liebe, er ziehet nach innen durch Einheit und Wesenheit. Die ewige Wahrheit wird aus dem Vater gezeugt, die ewige Liebe fließet aus Vater und Sohn aus. Das sind die beiden emanirenden Eigenschaften Gottes. Die Einheit der göttlichen Natur zieht die drei Personen durch das Band der Liebe nach innen, und die göttliche Wesenheit umfaßt die Einheit in einer gewissen Ruhe mit einer

gewissen Ruhe mit einer gewissen genießenden Umarmung in wesentlicher Liebe. Das sind die hineinziehenden Eigenschaften Gottes.

Christus.

Der Sohn wurde Mensch. Der innere modus Christi nach seiner Gottheit ist uns unbegreiflich, seine habitus nach der Menschheit sind mehrere, jede einzelne seiner Tugenden hat einen eignen habitus, und auch diese gehen über die Fassungskraft des Menschen hinaus. Die drei vorzüglichsten sind Demuth, Liebe und Geduld. Es ist eine doppelte Demuth in Christo, eine nach seiner Gottheit, daß er Mensch werden wollte, und zwar aus einer armen Jungfrau, und eine nach seiner Menschheit, in der vollkommenen Unterwerfung unter den Willen seines Vaters, in dem Gehorsam gegen die Obrigkeit und die Aeltern ꝛc. Seine Liebe ist mit allen Tugenden geschmückt; sie ist ruhige, selige Hingebung an Gott und geistige und leibliche Liebe gegen die Menschen. Seine Geduld gieng bis zum Tode. Er nahm an, was er nicht war; er blieb, was er war. Leib und Seele bekleidete er mit einem königlichen Kleide, d. h. mit seiner göttlichen Person. Dieses Kleid hat nur er allein von Natur; wir können es bloß durch seine Gnade erlangen, wenn wir über unsre Natur hinausgehen. Jesu Vernunft war so hell, sein Intellect so erleuchtet, daß seine Seele alle geschaffenen und alle zu schaffenden Creaturen bestimmt erkannte. Der Vater gab seiner Menschheit die Gewalt über alle Dinge im Himmel und auf Erden. Der heilige Geist ruhte in seiner Seele und seiner menschlichen Natur mit allen seinen Gaben. Jesu Seele war und ist in Gnade und Tugenden Gott ähnlich und dadurch erhaben und eins mit der Weisheit Gottes, sie ist auch jetzt noch und war immer mit allen Kräften voll der Fülle aller Gaben, und er selbst ist der Quell aus welchen uns alles Nothwendige fließet. Zu diesem Zweck sind sein Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt geschehen, und demselben Zwecke dient das Abendmahl. Er ist

reich, demüthig, gehorsam. Seine Menschheit besteht nicht in sich selbst; denn er ist nicht seine Person oder Hypostase, wie die übrigen Menschen, sondern der Sohn Gottes ist seine Hypostase und Form. Er ist eine Person mit Gottes Wort und durch diese Einheit ist er weise und mächtig. Jesu Menschheit ist in Gott aufgenommen; er ist von Natur und Gnade der einzige wahre Erbe des Reiches Gottes. Er ist Erbe, geboren aus Vater und Mutter, der erste aller seiner Brüder. Uns nimmt er, wenn wir es würdig sind, in die Erbschaft des Reiches seines Vaters aus Gnaden auf. Er ist unser Führer und Fürst im christlichen Gesetze, der alle Figuren bis zur ewigen Wahrheit vollendet hat, der uns den Vater mild und gnädig gemacht und die geistige Stiftshütte, d. h. die Kirche gebaut hat.

Christus ist und war allen gemein. Alles was er that und litt, that er für alle. Er hinterließ uns die sieben Sacramente und die äusseren Kirchengüter, die durch seinen Tod erworben sind, sie sind gemein.

Er kömmt mit immer neuen Gaben in die Herzen der Menschen, nach Gottes Barmherzigkeit und unsrer Noth, und giebt dem Herzen Erleuchtung, Liebe und Tugenden. Er kömmt bei jedem rechten Genusse eines Sacraments. Er kömmt endlich zum Gerichte zur rechten Zeit, aus angemessner Ursache, als billiger Richter. Er übt die Vergeltung an Guten und Bösen, die Engel sind Zeugen, der Teufel ist Ankläger, Christus ist Richter.

Jesus ist nach seiner Menschheit Lichtbringer der ganzen Welt, doch insbesondre der katholischen Kirche und jedes guten frommen Menschen. Nach seiner Gottheit ist er golden, weil er sich uns aus Liebe gegeben, und nach seiner Menschheit der Liebe Sohn ist. Der h. Geist hat ihn gebildet zwischen Gott Vater und Maria unter Vermittlung des englischen Grusses. Seine über alles erhabene menschliche Natur ist eins mit dem ewigen Worte, mit welchem sie eine Person ausmacht. Jesus hat drei körperliche und drei geistige Kräfte. Gottes Geist hat

die Menschheit Jesu aufs liebendste umfaßt und auf dreifache Weise zu Gottes Ehre erhoben, indem er sie mächtig, weise und freigewillt zu aller Gerechtigkeit machte. Diese drei Eigenschaften sollen auch wir erhalten. Jesus war gehorsam zu allen sieben Tugenden, immer offen gegen Gott, verschlossen gegen die Weltlust; er unterwarf sich der ganzen Welt zu ihrer Erlösung, und war mit allen seinen Kräften innerlich auf Gott gerichtet. Christi Wille ist eins mit dem seiner Anhänger; denn in Christi freiem Willen leben wir alle eines Geistes (animi) einer Meinung (sententiae) eines Willens und einer Freiheit, und er umfaßt uns alle ewig in sich. Der freie Wille der Menschheit Christi ist einmal durch die Macht des Vaters und dann durch seine eignen Verdienste erhoben. Christi freier Wille ließ sich durch Gehorsam herab, und erlösete uns, erhob sich dann, um Gott Lob und Ehre zu bringen, gieng frei zur Rechten und lehrte und übte Wahrheit und Tugenden mit Worten und Leben, und gieng zur Linken mit Gnade und Barmherzigkeit gegen alle leibliche und geistige Noth.

Jesu vernünftige Seele ist eins mit Gott. Diese Einheit ist das Höchste und wir sollen sie auch haben. Er hatte seine Gottheit und Menschheit von Natur; wir aber haben sie in Liebe mit ihm vereinigt aus Gnaden.

Schöpfung.

Der dreieinige Gott hat Himmel und Erde, d. h. Alles aus seinem freisten Willen durch seine ewige Weisheit aus Nichts geschaffen.

Nach seiner eignen Gestalt hat er den höchsten Himmel zu einer einfachen und feurigen Klarheit gemacht, die aus Natur und Wesenheit beständig ruhig und unbeweglich, einfacher Wesenheit, durchsichtig, hell und klar ist, die an Größe und Höhe und Weite alles übertreffend eine ewige Kugel alles in der Materie von Gott Geschaffene umfaßt. Das ist der empyreische Himmel, die Wohnung und der Thron der göttlichen Majestät.

In ihm lebt und regiert Gott mit seiner ganzen Familie. Auf besondre Weise ist Gott über allem in diesem höchsten Himmel, den er nach seinem Vorbild und seiner Figur geschaffen und mit sich selbst und seiner Glorie geschmückt hat. Die nackte Wesenheit dieses höchsten Himmels ist unbewegt, ohne Action, still über allem aus der Materie Geschaffenen ruhend.

Es ist dieser Himmel von so heller und sensibler Klarheit durchgossen, daß ihn bloß die verherrlichten Augen der Seligen sehen können. Er ist das Himmelreich, in welchen Gott mit seinen Heiligen lebt und regiert.

Sodann hat Gott das Firmament d. h. den Sternenhimmel gemacht, der über den Elementen zwischen den Elementen und den Himmeln ist und beide scheidet, und eben so die Wasser unter und die Wasser über dem Himmel, den crystallnen Himmel, der crystallen heißet, weil er dem Eise ähnlich ist. Dieser Himmel ist in der Mitte zwischen dem Empyreum und dem Firmamente, und fließt, wie einige meinen, in Klarheit und himmlischer Feinheit, wie ein weites Meer und klar wie das Firmament, in dem die Fixsterne sind. Die Fixsterne bewegen sich mit dem Firmamente an ihrem Orte und ihrer Stellung auf und ab.

Die Planeten sind nicht durchsichtig, sondern sie leuchten aus der Klarheit der Sterne und der Himmel. Sie, die sieben Planeten, haben sieben Sphären inne, welche von dem ersten Mobile bewegt werden, (welches, durchsichtig, alles im Materiellen Bewegliche bewegt) nicht wie das Firmament, sondern jede nach Gottes Anordnung so, wie es für uns nützlich ist. Deshalb sind die Planeten einander unähnlich und in Natur, Wirkung, Form und Gattung (species) einander entgegengesetzt, weil sie eben die Elemente und die Natur aller niedern Geschöpfe regieren sollten.

Planeten und Sterne sind an sich weder warm noch kalt, weder trocken noch feucht, sondern sie lassen ihre Wirksamkeit auf alles Niedere fließen, und wirken in diesem, was nach dem Laufe des Himmels und nach der Eigenthümlichkeit der niedern Creatur gewirkt wird. Gott

hat alles gut gemacht. Er schuf zwei vernünftige Wesen, Engel und Menschen. Die Engel scheiden sich in gute und böse. Auch bei den Engeln herrschen einige, und andre gehorchen, einige brennen, lieben und contempliren Gott aufs kräftigste in klarer Erkenntniß, einige dienen uns hier; in einigen ruht Gott in ewigem Frieden; einige sind Städten und Provinzen vorgesetzt. Die höchste Einigkeit herrscht unter ihnen, jeder aber hat die Herrlichkeit Gottes nach Verhältniß. Bei den Engeln ist Erkenntniß, Liebe, Besitz und Genießung Gottes, sie schmelzen in dem unerschöpften Abgrund der Gottheit. Das wird erfahren, ist aber unaussprechlich, die höchste Gabe Gottes.

Der Mensch.

Dem Menschen hat Gott dem Leibe nach das sterbliche Leben wie den Thieren gegeben, und den Leib aus den Elementen zusammengesetzt. Die körperliche Natur ist bloß ein Instrument zum Thun und Leiden, nicht kräftig (virtuosa) in ihren Neigungen, kann auch keine kräftige Acte aus sich selbst thun. Der Seele nach hat er dem Menschen ewiges Leben gegeben, wie den Engeln über dem Firmamente. Der Mensch ist also aus zwei entgegengesetzten Naturen gemacht, sterbend auf Erden, lebend im Himmel, niedriger als Gott, aber ihm ähnlich, Bild und Figur Gottes. Als sinnliche, sterbliche Menschen sind wir in Fleisch und Blut gemacht, unsre vitale Seele ist mit einem sterblichen Körper umgeben, der aus Mann und Frau geboren ist. Es ist in uns spiritus und anima. Wie Gott die Seele schafft, das stellen wir seiner Wissenschaft und Wahrheit anheim. Der spiritus ist über die anima zuweilen erhoben, doch sind spiritus und anima ein Leben; nur lebt die anima in Gnade, Ordnung und vielfältiger Tugendübung, der spiritus aber über Vernunft und Tugendübung mit Gott geeint in nackter, bildloser Liebe. Wenn die Seele in die bloße Natur gestellt ist, so hat sie den sterblichen Körper mit fünf Sinnen unter sich, sie selbst die von göttlicher Gnade erfüllte

Seele ist geistig, vernünftig, unsterblich. Sie hat drei Kräfte, Gedächtniß, Intellect, Wille, um auch natürlich Gutes und Böses wählen zu können. Ueber sich hat sie Gottes Gnade und Gott. Wenn diese drei Kräfte von der Gnade erfüllt sind, so können wir alles thun, sind Gott ähnlich, durch seine Gnade und durch tugendhaftes Leben. Ueber diese Aehnlichkeit der Gnade und der Tugenden hinaus hat Gott den Menschen auch nach seinem Bilde gemacht.

Das Gedächtniß besitzt die Wahrheit und alle Tugenden durch das Zurückschauen in den Intellect. Dieser obere Theil ist die Einheit der obersten Kräfte. Vom Intellect werden die rationes aller Tugenden gelehrt. Wenn der Intellect dann zum Gedächtniß zurückgeführt wird, so besitzt er dieselbe Wahrheit und alle Tugenden, indem er das Gedächtniß beschaut. Denn in diesem werden alle rationes der Tugenden bewahrt. Den Grund der Einheit erreichen beide nicht, weil sie noch die rationes der Tugenden in sich haben. Die dritte hohe Kraft der Einheit, der Wille, d. h. das liebende Vermögen schmückt alle modos der Tugenden mit Liebe aus. Diese geht bis auf den Grund, und macht aus dem Gedächtnisse nackten Geist (mentem) aus dem Intellect nacktes Schauen (visionem) denn durch das Einsehen in die Einheit werden alle Tugenden vollendet, alle Kräfte ihrer Arten (modi) und Formen entkleidet, weil diese actio über die Vernunft hinausgeht, doch aber der Vernunft nicht widerstreitet, da sie der höchste Act der Liebe und nur maß und formlose Liebe ist.

Der Mensch ist Mann und Weib, vernünftig, dem Leibe nach sterblich, edel, unschuldig, frei nach Gottes Bild und Aehnlichkeit geschaffen gewesen. Er fiel, behielt aber die Freiheit und Vortrefflichkeit (praestantiam) seines Willens, und konnte Buße thun. Diejenigen, welche Buße thaten, erlangten Gottes Gnade wieder, obgleich sie den Blick ins Paradies und in Gott verloren. Die vernünftige Seele wägt und wählt das Rechte. Das bezeugt schon die Vernunft. Denn von

Natur sind wir immer zum Besten, soweit wir es einsehen können, geneigt.

Wenn die Seele das Böse wählt, so ist sie verdorben und ungerecht mit den feurigen Ketten der Sünde gefesselt in der Gewalt der Dämonen. Der Körper bleibt in diesem Falle den Würmern, der Geist wird ewig verworfen.

Der Mensch muß seine Seele zu einem Reiche gestalten. In diesem ist der von Natur freie durch die Gnade freiere Wille König, sein Diadem die Liebe, sein Pallast das Begehrungsvermögen, sein Kleid theils die Stärke des h. Geistes, theils die Cardinaltugend, die sittliche Stärke, seine Räthe sind Scienz und Discretion, die neben dem Pallaste im Hause der vernünftigen Kraft, im Kleide der Mäßigung wohnen, sein Richter ist die Gerechtigkeit in der Klugheit, sein Volk sind alle Kräfte der Seele.

Böse und gute Menschen scheiden sich durch die Freiheit des Willens und deren Gebrauch. Auch unter den Guten sind viele Stufen, wie bei den Engeln. Alle Menschen aber haben gleiche natürliche Würde, Freiheit und Adel. Wie die Menschen nach der habitudo und complexio ihrer Natur mehr oder weniger zum Guten oder Bösen geneigt sind, so wirkt die himmlische Natur oben, daß sie dieß nach der Neigung ihrer Natur ausführen. Denn wir sind Söhne der Natur, so lange wir unter der Einwirkung der Planeten stehen, und die verschiednen Charactere dieser Söhne der Natur sind durch die Eigenschaften der einzelnen Planeten bestimmt und es tritt die Manchfaltigkeit menschlicher Temperamente und Eigenthümlichkeiten hervor. Wir sehen da die Saturnischen, welche kalt in der Liebe, unfruchtbar in Werken, hart, böswillig, häßlich, eigenwillig, hochmüthig ohne den Trost und den Frieden Gottes verzweifeln. Es erscheinen die warmen glühenden Jupitersmenschen, die in Sehnsucht streben und guter Handlungen voll sind, schön, anmuthig, heiter, gefällig, liebenswürdig, das alles aber aufs Aeussere stellen auf Fleisch und Blut, ohne Weisheit und Klugheit Gott und sein Reich vernachlässigen und

das Weltliche begehren, und erst wenn sie dieses verläugnen wieder aus Gott geboren und selig werden können.

Wir sehen dann die Martischen, in denen der Hochmuth besonders hervor tritt, der sie oft veranlaßt, einen äussern Schein der Heiligkeit anzunehmen. Unter diesen sind die Scharfsinnigen, welche die Schärfe ihres Urtheils besonders gegen diejenigen richten, welche sie nicht preisen. Aber auch diese sind nicht rettungslos. Gott kann auch sie ändern.

Glänzender Eigenschaften voll sind die Sonnigen. Es zeigt sich in ihnen Anmuth und Schönheit im Aeusseren, Besonnenheit und Ordnung im Leben, heißes Blut und vordringende Kühnheit mit Milde gegen die Armen, mit Sanftmuth und Demuth und mit der Liebe für den Tag der Tugend und der Wahrheit, mit Haß gegen die Nacht der Sünde gepaart. Sie sind Lieblinge der Fürsten und finden sich deshalb in hohen Aemtern, sind voll Talent und Scharfsinn und der Gnade Gottes besonders empfänglich.

Die unter dem Einflusse der Venus stehen sind heiter, lustig, angenehm, leichtsinnig, suchen Frieden und Angenehmes und genießen die Welt, und befinden sich deshalb in einem gefährlichen Zustande.

Die unter dem Mercur geborenen sind Sanguiniker, von guter Complexion, wohlwollend, heiter, und den Sonnigen in vielen ähnlich, weil Mercur die Sonne beständig begleitet, sie haben natürliche Schlauheit und Gewandtheit im Umgange, sind beredt, schlau im Handel und Wandel, nicht ohne Trug. Aber auch sie können durch die Gnade Gottes das Himmelreich erlangen.

Dieser Classificirung nach den Temperamenten ist eine andere ähnlich, welche die Menschen in Bezug auf ihre Empfänglichkeit für das Abendmahl sondert. Da werden erst weiche Gefühlsmenschen, die sich meist unter den Frauen finden, angeführt, welche mit sinnlicher, unendlicher Sehnsucht nach dem Genusse des Abendmahls erfüllt und im Genusse selbst ganz verzückt sind, Menschen, welche glauben, daß ohne den äussern

Genuß des Abendmahls die Gnade gar nicht bei ihnen seyn könne. Nach diesen werden die feinen, geistreichen Menschen genannt, welche Anlage zur sinnlichen Lust in sich spüren, das innere Leben wählen und sich im Geiste vor Gott üben, um diese sinnliche Lust zu besiegen, die vollkommenen Glauben und gegründete Liebe haben und frei sind, wenn sie im göttlichen Lichte bleiben und mehr das Uebervernünftige als das Vernünftige, mehr Glauben und Vertrauen als Werke im Auge haben, die kämpfen müssen, aber des Sieges versichert, wozu ihnen denn das Abendmahl ein vorzüglicher Helfer ist, das sie auch so oft als möglich nehmen sollen.

Ueber ihnen stehen die innern Menschen, welche durch Gottes Gnade in ihrer Einkehrung mit erhabenem und freiem Geiste vor dem Angesichte Gottes wandeln, so daß sie Geist, Herz, Seele und Körper und alle Kräfte des Körpers nach innen ziehen, die ihres Geistes und ihrer Natur mächtig sind und dadurch den wahren Frieden haben, bei denen die innere Kenntniß und die äussere Liebe gleich ist, die Reinheit des Gewissens mit übernatürlicher Weisheit in der Contemplation und im Handeln und mit wahrer vollständiger Demuth verbinden, dem eignen Willen abgestorben sind und in der bildlosen Wahrheit, Gott, wesen.

Es werden sich dann entgegengesetzt Mönche und Nonnen, die in aller Ordnung nach der Regel leben und Laien, welche die Gebräuche der Kirche in Einfalt beobachten und bereuen, wenn sie gefehlt haben, den Menschen, die sich selbst für ungewöhnlich klug halten und sich selbst gefallen, die, ohne göttliche Erleuchtung, ihre Handlungen überschätzen, den herben, bittern Geistern, die keinen Tadel vertragen können, alle Andachtsübungen mitmachen, zu Hause aber unerträgliche Zänker sind.

Und zuletzt werden die gewöhnlichen Menschen angeführt, die mit Willen keine Todsünde begehen, das Gebotene thun, die auferlegten Bußen erfüllen und es wird hinzugesetzt, daß alle Christen, die selig werden wollen, diesen Weg wandeln

und entweder schwere Buße thun oder die schrecklichen Quaalen des Fegfeuers erdulden müssen.

Nach einer andren Classificirung zerfallen die Menschen überhaupt in Christen, die in Todsünden ohne Buße gestorben sind, in Heiden und Juden, die geringere Strafe als diese erhalten, in Christen, die in Todsünden gefallen sind, aber Buße gethan haben und ins Fegfeuer wandern, in Gute, die sogleich in den Himmel kommen, endlich in solche, deren Wandel hier schon im Himmel ist und die hier schon mit Gott vereint nicht gerichtet werden, sondern mit Christo richten.

Unserm freien Willen gebietet weder die himmlische Natur noch irgend ein Geschöpf, sondern Gott allein. Der aber regt und ermahnt uns immer zum Guten und hält uns vom Bösen zurücke, wenn wir ihm nur folgen wollen, wie er uns durch sich selbst und seine Geschöpfe lehrt. Denn alle Creaturen lehren uns, wie wir unser Leben führen sollen. Der Himmel und seine göttliche Ordnung weiset uns an, daß wir Gott über den Elementen sehen sollen im Himmel durch ein inneres verborgenes, geistiges Leben, das niemand kennt und fühlt, als der es liebt und übt. Dieses innere Leben fängt so an. Gott schafft in unserm Innern ein inneres Firmament, wenn wir der natürlichen Neigung unsrer Seele folgen oder der von Gott uns allen eingepflanzten Synderesis, die ihrer Natur nach immer das Gute begehrt, aber oft von der Dichte der Laster verdunkelt wird. Die Natur ist zwar von Gott gut geschaffen, und gefällt Gott auch nackt an sich selbst; aber um über sich selbst zu steigen, bedarf sie der Hülfe der göttlichen Gnade. Das Höchste, was wir von Natur vermögen ist von Sünden ablassen und Gottes Gnade verlangen. So lange der Wille böse ist, ist er Gott und allen seinen Gaben entgegen und kann weder Tugenden, noch Wahrheit, noch Weisheit lieben, üben oder verstehen. Er ist verachtet von Gott und ohne die himmlischen und irdischen Güter. Wer im bösen Willen bleibt, kömmt in die Hölle. Im guten Willen aber lebt Gott mit allen Gaben. Der gute Wille ist dem Firmamente gleich, weil

er immer von oben, vom h. Geiste bewegt wird, der aller Heiligung erste Ursache und erster Beweger ist.

Die Güte des Willens wird aus dem h. Geiste selbst geboren und gewirkt und deshalb ist der gute Wille ein lebendiges und freiwilliges Werkzeug, durch welches Gott wirkt, was er will. Die Güte des Willens ist im Menschen eine gute und eingegossene Liebe, durch welche der Mensch Gott ehrt und alle Tugenden übt. Die Güte unsres Willens ist Gottes Gnade, und unser übernatürliches Leben, durch welches wir streiten und alle unsre Fehler besiegen. Der gute Wille mit der göttlichen Gnade verbunden, macht uns frei, er erhebt uns über uns selbst, und einigt uns mit Gott im contemplativen Leben. Der gute Wille ist in seiner Einkehr zu Gott ein Geist von ewiger Liebe gekrönt, und wenn er sich nach aussen begiebt ist er aller seiner äussern Handlungen Herr, also selbst Gottes Reich, in welchem Gott durch die Gnade herrscht.

Vom Willen hängt alles ab. Wolle Demuth und Liebe, und du hast sie. Das kann dir Gott selbst nicht nehmen. Der Wille muß gottgestaltig seyn, d. h., wir müssen, was wir wollen rein zu Gottes Ehre wollen. Das wohnt dem Willen von Natur nicht bei. Man muß stark wollen. Der Wille macht die Sünde, auch ohne That.

So frei sollen wir uns besitzen, daß wir gestützt auf die göttliche Gnade alle Eigenheit des Willens ohne Mühe aufgeben können. Diese Freiheit soll uns mit allen unsern Gedanken frei zu Gottes Ehre erheben. Jeder freie Vorsatz kommt aus Gott und aus dem freien Grunde des Geistes durch die natürliche Freiheit des Geistes und den neuen Instinct der göttlichen Freiheit. In jedem solchen Vorsatze ist der Geist der äussern und innern Sinne mächtig, wie jeder Vorsatz von Gott und der eignen Vernunft erleuchtet wird. Die Seele hat vollkommene Handlungen in sich, Lieben und Erkennen. Sie hat aber den Körper nöthig, denn ohne diesen könnte sie nicht verdienen. Alle körperlichen Handlungen aber können ohne die Werke des Geistes Gott nicht erreichen und die Seligkeit nicht

verdienen. Jeder freie Mensch ist immer in sich nach seinem habitus mit einer freien Hinneigung zu Gott und allen Tugenden begabt. Diese freie Hinneigung begreift den ganzen Menschen, Herz, Sinn, Seele, alle Kräfte, den freien animus und den erhobenen Geist (mentem). Sie wird in dem Augenblick erlangt, da der Mensch sich ganz sammelt und frei beschließt, Gott ganz zu dienen; das heißt freier Vorsatz oder conceptus. Ihm muß vorangehen oder ihm folgen die freiwillige Neigung des freien Willens. Denn nach jedem freien Vorsatze bleibt die freie Neigung nach dem habitus immer im Menschen, bis dieser in sich zurückkehrt, wo er dann seine freie Neigung gewahr wird, und sich ihm das was er liebt wieder offenbart. Unter jedem freien Vorsatze müssen wir ein reines Gewissen und ein freies Herz haben, welches durch Befreiung von Sünden und bösen Begierden form und bildleer und völlige Ergebung wird. Es giebt zwei freie Vorsätze des Glaubens, zwei der Hoffnung und zwei der Liebe. Die ersten sind einmal uns aus Gottes Gnaden über alle Himmel in einfacher Beschauung des einen Gottes, an den wir glauben zu erheben, dann der Entschluß, alles was die Kirche lehrt, einfach zu glauben, ohne uns durch den natürlichen Sinn oder die Vernunft Zweifel einflößen zu lassen. Die zweiten sind einmal die Hoffnung durch Christi Verdienste zu Gott und in Gott vertrauensvoll einzugehen, wo ewiger Friede wohnt; dann Gott zu vertrauen, daß er uns alles zum zeitlichen Leben Nothwendige geben werde. Die dritten endlich, einmal, Gott aus freiem Grunde und aus Kraft des h. Geistes über alles zu lieben, und dann uns selbst und den Nächsten bloß zum Dienste Gottes zu lieben.

Durch den höchsten Theil unsrer Seele, den Ursprung unsrer höchsten Kräfte, sind wir zum lebendigen Spiegel Gottes geworden, dem er sein Bild aufgedrückt hat, welches nie ein andres Bild aufnehmen kann. Dieses Bild Gottes ist der Sohn, das Leben, die ewige Ursache aller Geschöpfe. Dieser Spiegel bleibt immer vor Gottes Angesicht und wird dadurch mit dem Bilde, das er aufgenommen hat, selbst ewig. In die-

sem ewigen Bilde, d. h. im Sohne hat uns Gott in sich selbst erkannt ehe wir geschaffen waren, und nachdem wir geschaffen waren, hier in der Zeit. Dieses Bild ist in allen Menschen wesentlich und persönlich; jeder hat es ganz und ungetheilt, und doch haben alle Menschen nicht mehr davon als einer. So sind wir alle eins, geeint in unserm ewigen Vorbilde, dem Bilde Gottes, das unser aller und unsrer Wesenheit Ursprung ist, in welchem unsre geschaffene Wesenheit und unser geschaffenes Leben ohne Mittel als in einer ewigen Ursache ruht (dependet), und doch wird weder unsre geschaffene Wesenheit Gott, noch das Bild Gottes ein Geschöpf. Denn wir sind zum Bilde Gottes geschaffen, d. h. um Gottes Bild aufzunehmen. Der h. Geist fließt immer auf die hierzu bereiten Creaturen aus. Der höchste Theil unsrer Seele aber ist immer bereit, weil er nackt und bildlos ist und immer sein Principium anschaut. Deswegen ist er Gottes ewiger und lebendiger Spiegel, stets die Zeugung des Sohnes und das Bild der Dreieinigkeit aufnehmend, in welchem sich Gott ganz nach Person und Wesen erkennt. Denn dieses Bild ist Wesenheit in Wesenheit; es ist in den einzelnen Personen das ganz, was jene in Natur sind. Dieses Bild nun haben wir alle als ewiges Leben ohne uns selbst vor unsrer Schöpfung in Gott. Nachdem wir aber geschaffen sind, ist dieses Bild die Ueberwesenheit und das ewige Leben unsrer Wesenheit, und davon hat die Substanz unsrer Seele drei Eigenschaften, welche doch der Natur nach eins sind, nemlich einmal die wesentliche und bildlose Nacktheit, durch welche wir dem Vater und seiner Natur ähnlich und geeint sind, dann die höhere Vernunft der Seele, den Spiegel der Klarheit, in welchem wir den Sohn Gottes, die ewige Wahrheit aufnehmen, ihm in der Klarheit ähnlich, und in der Aufnahme eins mit ihm; endlich den Funken der Seele, d. h. deren natürliche Neigung nach innen zu ihrem Ursprung, in welcher wir den h. Geist, Gottes Liebe, aufnehmen, in der Neigung dem h. Geiste ähnlich werden, in der Aufnahme aber ein Geist und eine Liebe mit Gott. Diese drei Eigenschaften sind die eine

und ungetheilte Substanz der Seele, der Lebensgrund und der Ursprung der höchsten Kräfte. Sie sind in uns allen, in den Sündern aber durch die Laster verborgen. Die Seligkeit, welche Gott ist, können wir durch keine Kunst, durch keinen Scharfsinn im natürlichen Lichte ohne Gottes Gnade schauen und fühlen. Deshalb hat Gott seine Gnaden und seine Gaben gegeben, durch welche wir über die Natur erhoben und erneuert werden. Dadurch gelangt unser Gedächtniß zur bildlosen Nacktheit, unser Intellect zur einfachen Wahrheit, unser Wille zur göttlichen Freiheit.

Weg des Menschen zu Gott. Actives Leben.

Der Mensch gelangt zu Gott durch actives, inneres und contemplatives Leben.

Zum activen Leben gehört, daß wir Gott in Abstinenz, Buße, guten Sitten, heiligen Werken aussen dienen, wie Gott uns als Gott und Mensch lebend und sterbend bis zum Kreuze gedient hat; daß wir wie Christus unser Kreuz auf uns nehmen und uns auf alle Weise verläugnen. Wenn wir dieß thun, so gehen wir frei durch Christus in Christum und mit Christo zu seinem Vater und dienen ihn bis zu seinem Tode und nicht nur ihm, sondern auch unsrer Vernunft, Gottes Geboten, den heiligen Evangelien, dem christlichen Glauben und Gesetze, allen guten Instituten, Gebräuchen und Sitten, welche gute Christen insgemein beobachten. Zu diesem activen oder äusseren sittlichen Leben gehört der innere, freiwillige Tugendentschluß, das heftige Verlangen, die Gebote Gottes und die Anordnungen der Kirche zu erfüllen, das sich im Feuer der Liebe nach allen Seiten ausbreitet, der gute Wille, der in der göttlichen Liebe glänzt, der gute ehrbare Wandel, Geduld, Ergebung, Prüfung unsres vergangenen Lebens nach den zehen Geboten und den drei Haupttugenden, Verachtung alles Zeitlichen und beständige Richtung auf Gott. Es gehören dazu die sechs Werke der Barmherzigkeit und die vier Tugenden, Discretion, Muth, Mit-

leid und Unschuld, die man immer zusammen haben muß, weil man keine ohne die andere haben kann, und die alles begreifen, was wir uns selbst und dem Nächsten in moralischen Tugenden und äusseren Uebungen schuldig sind. Die Tugenden müssen lange geübt werden, und jede derselben auf vierfache Weise, in Unschuld, daß wir uns selbst nicht wollen; in Discretion oder innerlicher ratio, die immer mehr oder weniger von der göttlichen Gnade erleuchtet ist; in Pietät, da das Herz vom besonderen Besuche des heiligen Geistes lebt; in Liebe endlich, die alle Tugenden schmückt und vollendet und uns mit Gott und dem Nächsten vereinigt. Jeder der die Gnade Gottes hat, erfüllet nach seinem Maße die zehen Gebote durch die sieben Haupttugenden, deren jede auf vierfache Weise geübt wird.

Wir gehen zu uns selbst, zu Gott und zu dem Nächsten mit Demuth, Liebe und Gerechtigkeit. Die Grundlage aller Tugenden ist die Demuth; aus der Demuth kommt Gehorsam, aus diesem Entsagung des eignen Willens, aus dieser Geduld, aus der Geduld Sanftmuth, aus der Sanftmuth Pietät, aus dieser Mitleid, aus dem Mitleid Freigebigkeit, aus dieser Stärke und Fleiß zu allen Tugenden, daraus Nüchternheit und Mäßigung, aus diesen Keuschheit. Durch die Gerechtigkeit hat der Mensch den Teufel, die Welt und sein eignes Fleisch zu überwinden.

Der wahrhaft Gläubige muß wahre Liebe, einfache Wahrheit, ungeschmückte Einfalt haben, und gegen Hochmüthige, Feindselige, und Jähzornige mild und demüthig seyn. Gute Menschen muß man von aussen und von innen betrachten, um sie ganz zu erkennen. Alle Heiligung wird von Gott denen geschenkt, welche seine Gebote halten. Die diese Welt verachten, können die Stufen zum Himmel hinaufsteigen und werden mit göttlicher Gnade und Liebe erfüllt. Das giebt Hochsinn und Vertrauen. Solche haschen nicht nach dem Scheine der Heiligkeit; denn sie wollen kein Lob; sie wählen sich keine absonderliche Lebensweise, sondern stellen sich den andern guten Men-

schen gleich, welche in heiligen und guten Handlungen die Anordnungen der Kirche befolgen, und alle Sacramente als Gefäße der göttlichen Gnade verehren. Das Gemessene kann das Maßlose nicht erreichen. Die Uebungen und Anordnungen der Kirche bestehen in Ordnung, Maß und guten Handlungen. Niemand kann ohne Maß leben, weder im Himmel noch auf Erden. Gott selbst hat alles in Ordnung, Maß und Gewicht gemacht, und nur durch Befolgung vernünftiger Maße und Ordnung gelangen wir zum contemplativen Leben, das über die Vernunft ist.

Nur der Demüthige kann Gott dienen. Wenn der Hochmüthige zu Gott zurückkehren will, so muß er die Gerechtigkeit Gottes fürchten, die Sünde verachten und sich nach der Tugend sehnen. Er muß seine Sünde Gott und dem Priester beichten, Gott demüthig um Gnade bitten und seiner Huld vertrauen. Dadurch gelangt er zur ersten Art der Tugenden, daß er Gott über alles und sich selbst wegen Gott liebt, hierauf zur zweiten daß er die Laster flieht, Buße thut, ein strenges Leben führt, dem Priester gehorcht und so der Sacramente würdig wird und im heiligen Leben fortschreitet, endlich zur dritten, wo das Gedächtniß in die bild- und formlose Nacktheit, der Intellect in die göttliche Wahrheit erhoben wird, der Wille aber sich mit nackter und wesentlicher Liebe zu Gott neigt.

Die Demuth ist eine Herablassung des Geistes (animi), eine innere und tiefe Beugung des Herzens und des Geistes vor der erhabenen Majestät Gottes, welche die Gerechtigkeit befiehlt, und das von göttlicher Liebe gedrungene Herz nicht unterlassen kann. Sie ist, wie St. Bernhard lehrt, doppelt. Die eine wird von der Wahrheit erzeugt und ist hell, aber nicht warm. Die andere wird von der Liebe gebildet und entzündet und ist zugleich hell und heiß. Die erste führt wohl zur Verachtung unsrer selbst, lehrt uns aber die Verachtung andrer nicht ertragen. Beide kommen aus der Betrachtung der Größe Gottes und dessen, was er für uns gethan hat und unsrer Unwürdigkeit; die erste auf dem Wege des Denkens, die andere

auf

auf dem Wege des Gefühls, beide nicht ohne Vernunft. Die höhere Stüfe der Demuth ist, sich über Lob betrüben und der höchsten Verachtung sich erfreuen.

Liebe zu Gott ist besser als Tugenden üben um Gottes willen. Die Liebe ist der kürzeste Weg zu Gott. Keine Tugend kann übernatürlich schmecken ohne Liebe. Die Liebe ist die Form der Tugenden.

Gehorsam ist diejenige Tugend, durch welche wir den eignen Willen verlassen und verläugnen, und dasjenige zu thun wählen, was uns nach Gott oder in Gott befohlen wird. Der Gehorsam unterwirft den Menschen Gott und der Kirche. Das kleinste Werk mit Gehorsam ist besser, als das größeste ohne Gehorsam. Denn der Mensch muß nicht sich, sondern Gott wollen. Der Gehorsam muß discret seyn; er muß einsehen, daß ihm nichts gegen Gottes Gebote befohlen werden kann, er muß einfach seyn, bloß zu Gottes Ehre, heiter, schnell, männlich, andächtig und demüthig. Der Gehorsam ist die Tochter der Demuth und hat drei Stufen, gegen Höhere, Gleiche und Niedere. Aus dem Gehorsam entsteht die Verläugnung des eignen Willens, daß wir äußere Werke aus gutem und heiligen Grunde thun und arm am Geiste sind. Aus dieser Selbstverläugnung geht die Geduld im Unglück nach Christi und aller Heiligen Beispiel hervor. Dazu kömmt dann die innere Abstraction, die uns immer in Gottes Gegenwart und Einigung erhält, so daß wir alle unsre Werke aufs vollkommenste thun, nie ein inneres Hinderniß spüren und alles auf Gott beziehen.

Versuchungen sind nöthig, der Kampf ist verdienstlich und erzeugt Tugenden. Widerstand ist ohne Gott unmöglich; also müssen wir Sorge dafür tragen, daß seine Gnade uns beständig bleibe. Der gute Wille, der mit Gottes Willen vereint ist und Gott in allen sucht, vermag alles. Danke Gott, sowohl für Sündenvergebung, als auch für Bewahrung von Sünden. Kehre dich zu ihm mit Zerknirschung. Gott berücksichtigt bei dem bekehrten Sünder nur das, was er jetzt ist, nicht das was er war. Er ist ein Gott der Gegenwart. Die Sünden

sind insofern nützlich, als sie zur Buße treiben. Es giebt aber eine doppelte Zerknirschung, eine natürlichsinnliche und eine göttlich übernatürliche. Die erste ist Verzweiflung; denn sie kommt nicht aus Liebe, sie hat nur ihren Vortheil, nicht Gottes Beleidigung im Auge. Die zweite kommt aus Liebe, und will nicht bloß Gottes Barmherzigkeit, sondern auch seine Gerechtigkeit und seine Strafe und bringt dadurch den rechten, wahren Trost.

Einige meinen, sie thäten nur dann wahre Buße, wenn sie harte, äussere Bußwerke verrichten. Das ist wohl gut, aber die wahre Buße ist, sich von ganzem Herzen zu Gott und um Gottes Willen zu allen Tugenden bekehren mit dem festen Vertrauen auf die fortdauernde Güte Gottes, die uns hilft, und in Verbindung mit Liebe zu dem treuen Gott.

Wem Gott seine Gnade nicht übernatürlich eingießt, der ist selbst Schuld daran, und er hat verdient das zu entbehren, ohne was er Gott nicht gefallen kann. Wem er sie aber eingießt, der hat sich nicht zu rühmen. Untersuche nicht fürwitzig, warum Gott dem einen Gnade giebt und dem andern nicht, und halte dich daran, daß Gott niemanden Unrecht thut. Bedenke unaufhörlich den Werth und das Leiden Christi, das hilft zur wahren Buße. Wenn du kein hartes Leben führen kannst, so glaube deßhalb nicht, daß du Gott entfremdet seyest, sondern ahme nur Christum in wahrer Liebe und Tugend nach.

Es wird gefordert, daß du Gott in allem als dein Ziel, und daß du ihm nichts zur Seite setzest, und über alles hinaus in ihm selbst ruhest. Das Verlangen, Gott so zu erkennen, wie er in der Natur seiner Gottheit ist, kann nur so weit befriedigt werden, daß der Verlangende, wie Zachäus, auf den Baum des Glaubens steigt, und da den Menschen Jesus sieht. Dadurch gelangt er zu der Erkenntniß, daß Jesus nach seiner Gottheit ganz unermeßlich, unbegreiflich, ein unerschöpflicher Abgrund ist. Das ist die höchste Erkenntniß, welche das active Leben bietet.

Was endlich die irdischen Güter betrifft, so hat uns Gott

dieselben zum dreifachen Gebrauche gegeben; vor allen dazu, daß wir davon die Zehnten und Erstlinge und alles das bezahlen, was für den Dienst der Kirche und der Priester, die die Mittler zwischen Gott und uns sind, von uns gefordert wird; dann daß wir selbst mäßig davon leben und den Armen mittheilen.

Das innere Leben.

Das active Leben geht wie gesagt aufs Aeussere. Wir können aber durch simuliche Uebungen, indem wir den Sinn nach innen richten, auch ins Innere eingehen. Durch die sittlichen Tugenden sind wir nach aussen auf den Nächsten zugekehrt, mit sensibler Liebe kehren wir uns zu Gott nach innen, und erlangen dadurch die sensible Einheit unsres Herzens, Freiheit, Besiegung der Vielfalt der fünf Sinnen und die Führung der Begierden und dieser Sinne zur Einheit. Das Sehen und Besitzen dieser Einheit in uns reicht über alles Zeitliche hinaus. Wir betrachten da demüthig das Leiden Christi und der Martyrer, sind mit allem, was wir Gutes thun nicht zufrieden, mit allem, was wir erlangen nicht begnügt. Es ist da in uns die unerschütterliche Sehnsucht, das freie Verlangen mit gutem Willen verbunden und die Andacht, durch welche alle guten Werke brennen. Was von Gott in die Einheit des Herzens herabfließet, was durch die Andacht aus dieser Einheit wieder zum Himmel steigt, das muß durch das mit gutem Willen verbundene freie Verlangen durchgehen. Alle unsre tugendhaften Handlungen müssen in unsrer sinnlichen Einheit nach der vierfachen Weise der vier Haupttugenden aus und zurückgehen können. In der Rückkehr ins Innere ist dieß Verlangen im Innersten der sinnlichen Liebe selbst, und kann über die Einheit hinaus nicht über sich selbst hinausgehen, und auch im Grunde der sinnlichen Einheit nicht dauern. Alles Feuer der sinnlichen Liebe muß auf der Andacht entzündet werden. In dieser Andacht betrachten wir liebend die ewige Liebe Gottes die uns von Ewigkeit erwählt hat; wir sehen ein, wie er von Ewigkeit uns

seinen Sohn zu senden bestimmt hat, und haben das freie, feste Vertrauen, daß wir von Ewigkeit von Gott erwählt sind, und daß Gott um unsertwillen Mensch geworden ist. Wir contempliren Gottes gegenwärtige Liebe gegen uns, die uns jene Gaben giebt, durch welche wir das göttliche, ewige Leben verdienen können. Wir bedenken, daß er sich uns selbst zu ewigem Genusse geben wird. Wir haben freie Liebe zu Gott und unaufhörlichen Gehorsam gegen ihn und die Kirche. Unser Herz ist frei von allen fremden Bildern und unordiger Liebe, und das invere mit gutem Willen verbundene freie Verlangen ist immer gen Himmel gerichtet. Wir flehen um Gottes Gnade. Unsre Einheit steht im Innersten unsres sinnlichen Theiles im Zugang zur Vernunft.

Es liegt uns ob, freier Wille und Intelligenz zu seyn, durch beide dem Geiste Gottes zu gehorchen und dadurch aller Gaben Gottes voll zu werden. Das Feuer der ewigen Liebe Gottes ist Quell und Ursprung jeder mit Gnade verbundenen Zeugung. Der Mensch kann so weit gehen, als ihn die Gnade führt. Wenn sich unser Geist ganz zu dem Lichte, Gott, wendet, so wird alles in uns vollendet und zu seinem Ursprung zurückgeführt. Wir werden mit dem Lichte selbst vereinigt und aus demselben über die Natur in Gnaden wiedergeboren. Dadurch wird alles unser eigen, weil alles von uns wohlgeordnet und in sein Princip zurückgeführt ist.

In diesem Principe finden wir ein ewiges Licht in uns geboren, den Sohn Gottes, und empfangen aus diesem Lichte vier Arten von Licht, 1) das Himmelslicht, das wir mit allen Thieren gemein haben, das aber den Verdammten in ihrer Nacht fehlt, 2) den Glanz des höchsten Himmels, der von Gott für unsre verherrlichten Augen geschaffen ist, und in welchem verherrlichte Körper ewig leben. In diesem Glanze sehen wir auf gleichsam sinnliche Weise mit unermeßlicher Freude den Glanz der verherrlichten Leiber Christi und der Heiligen und unsrer selbst, wir sehen deutlich die Zeichen der Liebe an diesen Leibern, welche einige durch den Martyrertod, andre durch

harte, aber vernünftig geordnete Askese erlangt haben; 3) das geistige Licht, die natürliche Intelligenz der Engel und Menschen, in welcher wir über und auſſer der Wirksamkeit der Sinne durch die Vernunft Gutes und Böses, Wahres und Falsches erkennen, welches der Anfang des ersten Schmuckes der vernünftigen Natur ist; 4) das Licht der Gnade Gottes, durch welches wir Gott gefallen, und er uns vor allen gefällt, welches im Menschen nur dann vollendet wird, wenn seine Gnade sich in die Herrlichkeit verwandelt, deren Stufen den Stufen der Gnade entsprechen. Diese vier Arten von Licht erhalten wir aus der Weisheit Gottes, welche Quell und Regel aller Wahrheit und aller Geschöpfe ist. So erhalten wir endlich die Einheit des ewigen Wortes mit unsrer Natur, welche (Einheit) uns das Reich Gottes offen erhält.

Das Licht der göttlichen Gnade giebt uns im Grunde der Intelligenz Zeugniß aller Wahrheit und Weisheit. Es entsteht unaufhörlich in uns aus Gottes ewiger Wahrheit und Weisheit, es ist deshalb geistig und bildlos und bleibt über dem Gedächtnisse im Grunde der Intelligenz, lehrt die Wahrheit einfach ohne Beispiele oder äusseren Unterricht und ist ewig, weil es höher ist als der sinnliche Theil. In diesem Lichte wird alles tugendhafte Leben ohne Irrthum erkannt und geleitet. Das Feuer der Liebe ist gleichsam ein Fundament für den menschlichen Geist und die Wurzel aller Tugenden. Gott giebt uns Licht und Feuer zugleich, aber wir fühlen das Feuer schneller. Beides ist nicht aus der Natur, sondern aus der Gnade. Durch das Feuer dauert die Erkenntniß unsrer Liebe klar und hell in uns. Die Glut der Liebe ist eine innerliche Anreizung der überwesentlichen Einheit Gottes, in welcher alle Liebenden in der Umarmung der Liebe geschmolzen sind. Die dadurch entstehende Hitze erfüllt die Einheit unsrer höheren Kräfte, verzehrt alle Mittel und Bilder in uns und diese Verbrennung ist die Vollendung aller Tugenden. Denn sie ist ein Nachlaß des Geistes im Lieben, wo der Geist sich duldend verhält und in der unbegreiflichen Umarmung der Einheit Gottes vernichtet wird.

Diese Einheit verzehrt in ewigem Hunger und innigster Begierde was sie liebt, und aus derselben Einheit entsteht fortwährend eine neue Glut, in welcher der Geist sein höchstes Opfer bringt.

Dazu kommt dann noch eine Offenbarung aus dem verborgenen Leben, welches wir mit Christo in Gott leben, welche uns hoch und tief, lang und breit macht, indem sie uns mit dem ewigen Leben einet, welches alles umfaßt und begreift. Wort, Bild, Aehnlichkeit können das An sich dieser Offenbarung nicht deutlich machen. Sie fließt aus Gott und enthüllt sich im erhobenen Geiste. Wenn der Geist (spiritus) sie beschauen will, so wird er bald maßlos und eins mit jenem Lichte, verliert alle Unterscheidung und alle vernünftige Betrachtung, und wird mit der Wahrheit selbst geeint, in welcher Anfang und Ende alles wahren Lebens ist.

Aus der Fülle der Gnade stammt der gehorsame Wille in uns. Wer vollkommne Gerechtigkeit in sich fühlt, der fühlt sich auch durch das Feuer seiner Liebe zu allen Tugenden aufgeregt; wer aller Wahrheit Kenntniß in sich hat, der fühlt sein Licht, das die Liebe und alle Handlungen der Liebe ordnet. Im Lichte der Wahrheit wird das Feuer der Liebe gestärkt, und in der Oeffnung des Geistes verbrennt der Geist und wird mit Gott geeint. Wenn die Intelligenz sich zur Betrachtung der guten Werke herabneigt, so wird der erhobene Geist (mens) in der Beschauung der nackten Wahrheit gehindert.

In demselben Augenblicke, in welchem der Wille sich festet, gießt Gott sein ewiges Licht in das Innerste des Geistes, der sich mit diesem Lichte vereiniget. Daraus entsteht die Fülle in der Einheit der höchsten Kräfte. Die Fülle der Gnade aber zeugt aus sich den gehorsamen Willen. Wenn dieser Wille sich der göttlichen Freiheit untergiebt, und in dieser Hingebung die Freiheit und Einheit schmeckt, die Gott selbst genießt, so ruht er in Gott und Gott in ihm. Gott wohnt im höchsten Theile des Geistes. Wer auf diese Höhe steigt, hat alles unter seinen Füßen, auf ihr wächst die Freiheit, und wenn wir uns in

ehrfürchtiger Freiheit Gott übergeben, so trägt diese Freiheit Früchte. Ohne Freiheit ist nie ein verdienstliches Werk vollbracht worden. Die Freiheit faßt alle geistigen Schätze in sich; sie ist die offne Hand, die immer giebt.

Wir sammeln uns in unsre innern geistigen Sinne und halten uns in einer heiligen Muße in der Einkehr zu der Wahrheit, die uns Gott innen offenbart. Da lernen wir Gottes wahres Gesetz. Aus diesem Innern begeben wir uns durch dem rationalen Sinn heraus und betrachten die h. Schrift und das Leben der Heiligen. So lernen wir dann auch nach aussen das wahre Gesetz der Tugenden und die Befehle Gottes. Der Grund unsres freien Willens ist einfach und maßlos, ohne Formen und Bilder von Tugenden. Ausser seiner Freiheit bewegt er alle seine Kraft nach oben.

Vor allen Tugenden schärft die Demuth unsre innern Sinne, und läßt uns ein verachtetes und hartes Leben begehren. In die Demuth niedersteigen, heißt über aller Himmel Höhe aufsteigen. Alle guten Werke, die wir aus Gottes Geschenke thun, verlieren ohne Demuth ihre Schönheit. Freiheit und Demuth haben gleichen Werth.

Wir führen unsre fünf Sinne vom Aeussern zum Innern, vereinen sie durch Demuth und unterwerfen sie der Vernunft, so daß wir frei Gesetz und alle Tugenden ohne irgend ein Gefallen am sinnlichen Theile nach aussen lehren und üben können.

Unersättliche Contemplationen halten, wie in Verzweiflung, aussen und innen immer fest, so daß uns keine Tugend beruhigt. Nach aller Geringschätzung und Verachtung bleiben immer innere fühlbare Begehrungen, vielfache affectuose Gedanken von dem Elende und der Armuth, die mit Freude erfüllen. Liebende Begier, helle Betrachtung und demüthige Geringschätzung müssen verbunden seyn. Die einfache Sehnsucht nach Gott ist so stark, daß alle Tugenden sie nicht niederhalten können. Sie wird durch keine Demuth, durch keine Verachtung, durch kein Gefühl der Unwürdigkeit vernichtet. Sie besiegt alle Fehler, zeugt alle Tugenden, ist einfache Richtung

auf Gott. Die Liebe unsres Geistes, die uns über die Vernunft führt, ist maßlos und macht den Geist durch Liebe zu Nichts. Sie ist ganz von dem sensiblen Verlangen unterschieden, das immer in der Vernunft bleibt. Wir erheben innerlich unser Verlangen mit allen unsern sinnlichen Kräften in die einfache Höhe unsres ganzen sinnlichen Theiles (unsrer sensualitas), in welchem unser ganzes Verlangen, unsre gesammte affective Uebung vollendet wird. Diese unsre erhobene Sensualität besitzen wir vernünftigerweise.

Alle unsre Werke und Begierden sehen wir klar, und erheben uns mit reger Begier in unsre einfache Erhebung, kommen in jeder guten Handlung über alle Vernunft, Affect und Verlangen hinaus, und schauen unsre innere Erhebung. In jeder neuen solchen Schauung wird die Erhebung unsrer sinnlichen Kräfte in einer einfachen Erhebung ohne Herabsteigen und Wiederkehr stärker befestigt. So wird unser äusserer Mensch durch beständige Unterwerfung mit dem innern verbunden und geeint, und dadurch innerer Friede und Ruhe im sensitiven Theile vermehrt. Der innere vernünftige Mensch wird durch eine gewisse Vernichtung seiner selbst im Lieben erhoben und mit Gott vereint, und so muß auch der äussere sinnliche Mensch durch Begierde erhoben und mit dem innern einfachen Menschen durch vernünftige Erhebung vereinigt werden.

Wir werden mit Gott vereinigt, indem wir uns allen Tugenden hingeben und doch mit Gott vereint und in seinem Frieden bleiben, indem wir in allen Leiden uns selbst verläugnen und entsagen, Gott über alle Creaturen lieben und nachahmen. Dadurch entsteht der geistige Zustand. Wir können Gott durch unsre Liebe nicht zwingen uns zu lieben; aber er kann uns nicht heilig machen, wenn wir nicht das Unsrige frei beitragen. Es ist gegenseitige Aspiration von Gottes Seite und von der unsrigen. Gottes freie Inspiration ist die Quelle unsres ganzen geistigen Lebens; aus ihr fließt in uns Intelligenz und Wissen, d. h. eine innere Offenbarung, die unsern Geist offen erhält, und uns über alle Bilder und Un-

ruhe hinaus zum innern Schweigen führt. In diesem trifft unser Geist die göttliche Inspiration, welche ein verborgenes Flüstern in unsern innern Ohren ist, welches uns hören, d. h. intelligiren und offen für jede Wahrheit Gottes macht. Gott wohnt in uns, wenn wir ein reines und bildloses Herz haben. Wenn wir in die Einfachheit unsres Herzens zurückgehen, so begegnen wir zuerst der unermeßlichen Klarheit Gottes, und unser Intellect wird da so betrachtungslos und bildlos, als ob er nie etwas gesehen oder gehört hätte. Dann treffen wir Gottes Reichthum. Da wird unser Geist ganz begierdelos, als ob nichts im Himmel und auf Erden wäre, was wir bedürften. Das erste ist im Grunde unsrer Intelligenz, das zweite im Grunde unsres Willens. Dann finden wir die Einigung, in welcher sich Gott mit unserm Geiste verbindet.

Da sind wir affectlos, begehren niemanden zu gefallen, es kann uns nichts gefallen, was uns von Gott abziehen kann. Wir sind da allein mit Gott, Gott und wir, sonst nichts. Und dann gelangen wir über alle Vielheit und Unterschied hinaus in die einfache Nacktheit unsrer Wesenheit und fühlen in ihr die unermeßliche Weisheit der göttlichen Wesenheit, und ihre unerschöpfliche Tiefe als eine ungeheuere Wüste, in die kein körperliches und kein geistiges Bild dringen kann. Hier ist dann unser eingekehrter nackter Intellect durch den wir frei aufwärts streben und immer die Offenbarung der ewigen Wahrheit schauen, die stets in uns leuchtet, es ist ferner da die Liebe, die Einheit und das Aufsteigen unsrer Wesenheit in Gottes Wesenheit. Jede vernünftige Natur muß ihren Ursprung erforschen. Dieser Abgrund göttlicher Natur ruft den Abgrund an, d. h. alle mit Gott durch Liebe Vereinte werden hineingerufen durch die Stimme seiner verborgenen Wege.

Die Tugendübungen kann die Vernunft fassen, das einfache Aufsteigen zu Gott nicht. Unsre vernünftige, von Gott erleuchtete Betrachtung lehrt uns, daß alle Gaben Gottes dazu ausfließen, uns Gott ähnlich zu machen, oder mit ihm zu einigen.

Die sinnliche, aber keusche uud heilige Lust der Natur wird durch Reinheit des Gewissens und Bildlosigkeit erworben. Freude und Ruhe der Natur kommen von Gott und von den Tugenden zu uns, und wachsen immer von innen nach aussen. In dieser Lust werden unsre fünf innern Sinne gegründet, und sind eins mit dieser Lust. Denn das einfache Aufsteigen des Geistes zieht unsre innern Sinne und alle leiblichen Kräfte mit sich. Wir haben ein sinnliches, ein vernünftiges und ein göttliches Fühlen. Alles unser Leben kommt von oben. Wenn einer göttlichen Fühlens voll ist, so muß er diese Fülle in Worten und Thaten offenbaren. Die innere Wahrheit, Liberalität und Liebe muß sich im äusseren zeigen. Die Belehrung andrer ist da die Hauptsache.

Das innere Leben hat vier Stücke. Unser Intellect muß mit übernatürlicher Klarheit erleuchtet seyn; wir müssen die innere Ankunft unsres Bräutigams, d. h. der ewigen Wahrheit schauen; wir müssen in's innere Leben aus und dem Genuß der Einheit mit seiner Gottheit entgegengehen. Die übernatürliche Schauung in der innern Uebung erlangen wir einmal durch das Licht der Gnade im höheren Sinne als in dem activen Leben, dann durch Entäusserung des Herzens, endlich durch die vollkommene freie Application des Willens.

Die drei Einheiten im Menschen.

Im Menschen ist eine dreifache natürliche Einheit, sie ist in allen Menschen von Natur, in den guten auch auf übernatürliche Weise. Es ist einmal die Einheit in Gott, da alle Geschöpfe nach Wesenheit, Leben und Erhaltung in einer gewissen Einheit in Gott ruhen. Wenn sie aus dieser Einheit träten, so würden sie Nichts. Diese Einheit macht uns ohne unsre Mitwirkung nicht heilig und nicht selig. Wir besitzen sie in uns und doch über uns als Ursprung, Princip und Erhaltung unsres Lebens und unsrer Wesenheit. Die andre Einheit, die auch von Natur in uns ist, bezieht sich auf die höchsten Kräfte, wo diese auf gewisse active Weise aus der Einheit des

spiritus oder mentis ihren natürlichen Ursprung ziehen. Diese Einheit ist dieselbe wie die erste, nur ist sie active und jene essentialiter genommen. Der Geist ist in beiden gleich nach der Integrität seiner Substanz. Diese Einheit erhalten wir in uns selbst, und aus ihr geht Gedächtniß, Intellect, Wille und alle Kraft der geistigen Actionen hervor. Hier heißt die anima, spiritus.

Die dritte von Natur uns einwohnende Einheit ist die Eigenthümlichkeit oder Sammlung der körperlichen oder sinnlichen Kräfte in der Einheit des Herzens, Ursprung unsres körperlichen Lebens. Diese Einheit besitzt die Seele im Körper und in dem Innersten, d. h. in der vivacitas des Herzens. Aus ihr gehen alle Actionen des Körpers und die fünf Sinne hervor. Deshalb heißt die anima anima, weil sie die Form des Körpers ist und diesen animirt, d. h. ihm Leben und Bewegung giebt und ihn lebendig erhält.

Diese drei Einheiten sind von Natur im Menschen als ein Leben oder Reich. In der untersten sind wir sinnlich und thierisch, in der mittleren vernünftig und geistig, in der höchsten werden wir unsrer Wesenheit nach erhalten. Geschmückt und bewohnt werden sie übernatürlich wie eine ewige Wohnung, indem das thätige Leben sich mit der Liebe verbindet, dann höher durch innere Uebungen mit dem thätigen Leben; am höchsten in der übernatürlichen Contemplation Gottes. In der ersten ist Nachahmung Christi und der Heiligen, in der zweiten sind die drei theologischen Tugenden, in der dritten die über die Intelligenz hinausgehende in uns wesentlich wohnende Einheit mit Gott. Aus dieser Einheit, in welcher der Geist mit Gott ohne Mittel geeint ist und über sich selbst in Gott ruht, geht alle Gnade, gehen alle Gaben hervor. Durch Christum fangen wir an zu sehen; ohne ihn ist kein Licht im Himmel und auf Erden. Seine innere Rede zu uns ist ein Einfließen seines Lichts und seiner Gnade in uns, in unsre obersten Kräfte, die dann in Tugenden aus und wieder zurückfließen. Kraft, Anfang und Ende jeder geschaffenen, übernatürlichen und natürlichen actio

beruht in dieser Einheit. Gottes Gnade ist ein innerer Antrieb, eine Stachelung des h. Geistes zu Tugenden. Die Einstrahlung der Gnade kommt plötzlich und wirkt im Menschen eine Sammlung aller innern und äussern Kräfte in der Einheit des Geistes durch das Band der Liebe. Dadurch wird der Mensch, frei, so daß er sich so oft er will bildlos in sich zurückziehen kann.

Die drei Ankunften Christi. Die erste Ankunft.

Die erste Ankunft Christi im Menschen geschieht in inneren Uebungen, und treibt den Menschen innerlich sinnlich zum Himmel auf und zur Einheit mit Gott. Dieser Drang wird im Herzen, in der Einheit aller körperlichen Kräfte und vorzüglich im Begehrungsvermögen gefühlt. Er reinigt, schmückt und entzündet den untersten Theil des Menschen und zieht ihn nach Innen. Seine zweite Ankunft ist der reiche Ausfluß der festigenden Gaben Gottes in die höchsten Kräfte unsrer Seele, und seine dritte eine innere Berührung Gottes in der Einheit des Geistes, welche Berührung die höchste und innerste Stufe des Menschen hervorbringt. Aus der Einheit kommt die Zerknirschung, die den Menschen anfeuert und treibt, daraus die sinnliche Liebe d. h. ein sehnsüchtiges Verlangen nach Gott, daraus die Andacht, wenn das Feuer der Liebe die Flamme seiner Sehnsucht in den Himmel auffendet. Dieß veranlaßt Dank, den der Andächtige allein recht bringt. Aus dem Danke kömmt ein doppelter Schmerz, wenn wir fühlen, daß wir nicht genug danken, und daß unsre Fortschritte zu gering sind. Dieser Schmerz ist Wurzel, Anfang und Ende aller unserer innern Tugenden.

Die zweite Stufe der ersten geistigen Ankunft Christi ist die süße Eintröpflung seiner Gnade, welche Wollust des keuschen Herzens und der sinnlichen Kräfte wirkt, aus der die Trunkenheit hervorgeht, in welcher einige singen, andre weinen, andre hüpfen, andre von ihrer Lust reden, andre verstummen und schmelzen. Diese Trunkenheit kommt zuweilen dem Menschen im Anfange seiner Bekehrung. Da entsteht dann der

Zweifel, ob er sie auch verdiene und das Gefährlichere, daß der Trunkene in der innern Süsse ruhen will, was die Luft der Vernunft verdunkelt, und die Kräfte, welche offen seyn und Blüthen und Früchte tragen sollen, schließt, so daß die Kenntniß der Wahrheit verloren geht. Zuweilen flößt auch der Teufel dem Menschen eine falsche Süsse ein, die ihn endlich verführt. Die dritte Stufe der ersten geistigen Ankunft Christi ist eine innere Einladung des Herzens und ein Andringen des fordernden Gottes, daß das Herz sich mit seiner erhabenen Einheit vereinige. Das Herz wird wund von der großen Ausdehnung der Liebe, es entsteht ein Schmachten und eine Ungeduld der Liebe, welche einige über die Sinne in den Geist reißet, so daß sie eine Wahrheit hören oder in Bildern sehen, oder die Zukunft erblicken. Das sind Revelationen oder Visionen. Wenn das sinnliche Bilder in der Phantasie sind, so kommen sie von den Engeln; sind sie aber intellectiles oder geistig, so zeigt sie Gott auf eine abgründige unbegreifliche Weise, doch so, daß es noch gewissermassen mit Worten ausgedrückt werden kann. Zuweilen aber werden einige über sich selbst und ihren Geist, doch nicht ganz ausser sich selbst in ein unbegreifliches Gute entzückt, das sie durchaus nicht aussprechen können. In dieser einfachen Wirkung und Vision sind Hören und Sehen eins; dieß kann nur Gott wirken, der es auch ohne Mittel und ohne Mitwirkung einer Creatur thut. Dieß ist raptus.

Zuweilen schickt Gott einzelne Blitze in den Geist; ein plötzlicher Glanz einer besonderen Helle blitzt aus der einfachen Nacktheit auf; augenblicks wird der Geist über sich selbst gehoben; schnell verschwindet aber dieses Licht wieder, und der Mensch kehrt zu sich selbst zurück. Auch das thut Gott. Einige erhalten zuweilen ein aus Gott aber durch Mittel ausgegangenes Licht. In diesem kehrt sich Herz und Begehrungsvermögen zum Lichte und fühlt da so große Lust, daß es aufjauchzt; das ist jubilus, unaussprechliche Freude. Ausserdem werden andre von ihrem Engel oder von andern seligen Geistern in Träumen

belehrt. Einige giebt es, denen vieles einfällt (incidant) oder inspirirt wird, die vieles wähnen und Wunderliches träumen, obgleich sie immer aussen in den Sinnen kleben. Diese aber kennen die Hitze der Liebe nicht, sind vielfältig und haben die Wunde der Liebe nicht erfahren. Dieß kann von Natur, auch durch gute oder böse Geister geschehen. Glauben darf man bloß dem, was mit der Schrift und mit der Wahrheit stimmt. Die ausserordentliche Hitze dieser Lust kann die körperliche Natur aufzehren, das soll aber nicht seyn; man soll den Körper zu guten Werken bewahren; sonst läuft man Gefahr falsche Einbildungen des Teufels mit göttlichen zu verwechseln.

Die vierte Stufe der ersten geistigen Ankunft Christi ist, wenn Christus sich verbirgt, der Mensch sich verlassen fühlt und klagt, wozu dann oft auch äussere Unfälle, Verlust der Freunde, der Güter, der Ehre, der Gesundheit kommen. Da soll er guten Menschen sein Leiden klagen, und sie und die Kirche um ihr Gebet bitten, und sich resigniren. Dann fühlt er sich als Gottes Eigenthum. Es schmücken ihn Gehorsam und Geduld und das ist das Höchste. In solchen Leiden muß man nicht träge werden, nicht von Geschöpfen Trost erwarten, sich nicht für so schwach halten, daß man den Körper pflegen müsse, nicht die Begierde nach irdischen Gütern als Trost in den Leiden brauchen. Christus erscheint denen nicht, die, vielfachen Herzens, alles wissen wollen, von allem sprechen und urtheilen, und in vielen Dingen zerstreut und unruhig sind; auch nicht den Unbeständigen, die sich auf verschiedne Weise helfen wollen, ihr Vermögen weggeben, in einen andern Orden treten, reifen, Eremiten werden, das Abendmahl nehmen, dann einen Eckel davor haben, einmal viel lesen, dann schweigen, und überhaupt hin und herfahren; auch denjenigen erscheint Christus nicht, die zwar Gott, aber dazu etwas andres neben ihm unordentlich lieben, bald diese, bald jene Uebung treiben, alle um Rath fragen, selten einem Rathe folgen, sich entschuldigen, schöne Worte ohne Thaten haben, gerne Tugenden und Ehre haben möchten, aber ohne Mühe, die da wün-

schen, daß alle ihre Tugenden wissen möchten, andre gern lehren, sich aber nicht wollen belehren lassen.

Die zweite Ankunft Christi.

Das sind die vier Stufen der ersten geistigen Ankunft Christi. Die zweite ist die Fülle der göttlichen Gnade in der Einheit unsres Geistes, welche Fülle wie eine Quelle in drei Bächen ausfließt. Der erste Bach fließt ins Gedächtniß, als reine Einfachheit, welche den Geist einfach ohne Unterschied erleuchtet, den Menschen über alle Vielfalt zur Einfalt erhebt und das Gedächtniß von allen fremden Gedanken frei macht. Der andre Bach erleuchtet den Intellect. Diese Erleuchtung giebt die Discretion, sie ist nicht ganz in unsrer Gewalt. Gott kann sie geben und nehmen. So erleuchtete Menschen bedürfen keiner Revelation, auch keiner Entzückung über die Sinne hinaus, weil ihr Leben und Wandel über die Sinne hinaus im Geiste ist, wo Gott ihnen, was ihm gefällt, und was ihnen und andern nöthig ist offenbarlich revelirt. Wenn Gott wollte, so könnte er ihnen von den äussern Sinnen abgezogen, innerlich seltene Aehnlichkeiten und Gestalten und Zukünftiges zeigen. Sie aber wandeln auf Jesu Geheiß selbst im Lichte, streben nach vollkommner Aehnlichkeit mit Christo und sehen und contempliren mit erleuchtetem Auge die erhabenste Natur Gottes, und seine unbegreiflichen Eigenschaften. Denn der unendlichen und unbegreiflichen Natur Kräfte (virtutes) und Wirkungen (actiones) sind unbegreiflich oder abgründig. Aber betrachtet und geschaut kann werden die erhabne Natur der Gottheit, daß in ihr Einfachheit ist und unzugängliche Höhe, unbegreifliche Breite, ewige Länge, dunkles Schweigen, ungeheure Wüste; aller Heiligen seligste Ruhe und Einheit, gemeinschaftlicher und ewiger Genuß seiner selbst und aller Heiligen. Der so erleuchtete sieht auch die Eigenschaften des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes. Diese schaut er ungetheilt in der einfachsten Natur der Gottheit, obgleich unserer Betrachtung nach diese Eigenschaften vielfach von einander verschieden sind. Die

Verhältnisse aber, welche von den Eigenschaften der Personen herkommen, bleiben in Gott immer unterschieden. Der Vater zeugt immer ꝛc. Diesen unbegreiflichen Reichthum und die Gemeinschaft der göttlichen Natur bewundert der Mensch, und zugleich bewundert er, wie die Gottheit in allen gemein ist, in den Gemeinschaftlichen und den Einzelnen, und doch allen Creaturen gemein.

Der dritte Bach bestärkt den Willen. Er ist eine inspirirte Hitze (fervor) welche den Willen des Menschen entzündet und alles verzehrt und zur Einheit bringt, die geistige Liebe ohne Anstrengung erweckt und alle Gaben giebt.

Die vier Ausgänge.

Wer in der Liebe fest ist, geht auf vierfache Weise aus, zu Gott und den Heiligen, zu den Sündern und allen Verkehrten, zum Fegefeuer, zu sich und allen Guten.

Der erste Ausgang ist die Contemplirung Gottes in seiner Herrlichkeit, seines Ausflusses auf alle seligen Geister und des Rückflusses dieser Geister in ihn. Im zweiten Ausgange sucht der Ausgehende die Sünder mit unermüdlicher Liebe zu bekehren, und bittet Gott auch für die Bekehrung der Juden und Heiden. Im dritten Ausgange bittet er für die Seelen im Fegfeuer, zuweilen auf Antrieb des Geistes für eine bestimmte Person, die im Fegfeuer ist und erhält Antwort vom h. Geist, daß er erhört ist. Im vierten Ausgang contemplirt er die Einheit des Willens unter den Guten, bittet Gott für sie um Beständigkeit, dient ihnen durch Glauben mit Discretion und zieht sich dann mit allen Heiligen in Gott zurück.

Die dritte Ankunft Christi.

Welcher Mensch moralische Tugenden, innere Uebung und dadurch den Besitz der Einheit des Geistes im göttlichen Frieden hat, allwärtshin ausfließet und zurückfließet in Gott, dem naht sich Christus und führt ihn zur Einheit mit Gott, das ist Christi dritte geistige Ankunft, ein innerer Attact Christi, in

welchem

welchem er durch seine göttliche Klarheit das innerste Innerste unsres Geistes berührt und bewegt. Das ist über alle Handlung und Vernunft, doch nicht ohne Vernunft. Ueber diesem tactus weilt in stiller Wesenheit des Geistes eine unbegreifliche Klarheit, d. i. die höchste Dreieinigkeit, von welcher dieser attactus ausgeht, wo Gott im Geiste und der Geist in Gott regiert. Um Gott in seiner Klarheit zu erkennen und ohne Mittel zu genießen, steigt man nach der Quelle, nach dem attactus auf, der Genuß ist aber mehr im Schmecken und Fühlen als im Intelligiren. Die Liebe strebt dahin einzudringen, wo der Intellect draussen bleiben muß. Es ist ein steter Hunger unsres Geistes nach Gott, der eben darin besteht, daß er immerwährend nach Gott aufstrebt und doch Gott nie ganz fassen kann. Wer bis zu diesem Puncte gelangt, kann nicht leicht wieder von Gott getrennt werden. Dieser tactus Dei, sofern er gefühlt werden kann und unser Verlangen gehören zu den geschaffenen Dingen, und können also so lange dieses Leben währt, immer wachsen. Aus dem Zusammentreffen der liebenden Begierde des göttlichen Geistes und unsres Geistes entsteht ein Liebesstreit zwischen beiden. Unser Geist und diese Liebe sind lebendig und fruchtbar an Tugenden, und so können sich die höchsten Kräfte nicht in der Einheit des Geistes halten. Gottes Klarheit und Liebe berührt die liebende Kraft; das bringt den Geist wieder zum Handeln und zu noch größerer Sehnsucht.

Je innerlicher aber der Geist wird, desto schneller verzehrt er sich in Liebe, und kömmt dann wieder zum Handeln. In dieser beständigen Bewegung hin und her besteht das ewige himmlische Leben. Das fängt hier in der Gnade an, und wird dort in der Herrlichkeit ewig dauern. Jede innere Vision der Gnade oder der Herrlichkeit, jeder Ausgang mit Tugend geht darauf, daß wir Christo entgegenkommen und mit ihm, unsrer ewigen Ruhe, dem Ziele und Lohne unsrer Arbeit vereinigt werden. Dieses Entgegenkommen ist entweder mittelbar oder unmittelbar. Nach unsrer wesentlichen Existenz nimmt unser Geist die Ankunft Christi in der nackten Natur ohne Mittel und

unabläſſig auf. Denn das Leben und die Weſenheit, welche wir nach der ewigen Idee in Gott ſind, und die wir in uns haben, iſt ohne Mittel und Unterſchied. Deshalb nimmt unſer Geiſt nach ſeinem innerſten und höchſten Theile in der nackten Natur ſeines ewigen Urbilds (exemplaris) Eindruck und die göttliche Klarheit ohne Aufhören auf und iſt Gottes ewige Wohnung. Denn wo Gott auf dieſe Weiſe hinkömmt iſt er ſchon, und wo er iſt, da kömmt er hin. Wo er niemals war, da kommt er auch niemals hin, weil kein Accidens und keine Veränderlichkeit in ihm iſt. Diejenigen aber, in welchen er iſt, die ſind auch in ihm, denn er geht nicht aus ſich ſelbſt heraus. Der Geiſt beſitzt alſo Gott in der nackten Natur weſentlich, und Gott den Geiſt.

Wer dieß begreift, wird alles leicht faſſen können, was überhaupt ein Geſchöpf von göttlicher Wahrheit lehren kann, ja noch weit Höheres. In dieſer Einheit verhält ſich nemlich unſer Geiſt auch activ, und ſubſiſtirt in ſich ſelbſt, d. h. in ſeiner geſchaffenen und perſönlichen Weſenheit. Dieß iſt der höchſten Kräfte Grund und Urſprung, in ihr Anfang und Ende aller geſchaffenen Action, welche nach Art des Geſchöpfes ſowohl in als über der Natur geübt wird. Dieſe Einheit als Einheit wirkt nicht; alle Kräfte der Seele aber, wie ſie immer wirken, haben Fähigkeit und Kraft aus dieſem Urſprunge, d. h. aus der perſönlichen Weſenheit des Geiſtes. In dieſer Einheit muß der menſchliche Geiſt entweder Gott durch Gnade und Tugenden ähnlich oder durch Todſünden unähnlich ſeyn.

Die Gnade.

Der Menſch iſt zur Aehnlichkeit Gottes durch die Gnade geſchaffen. Dieſe iſt ein gottgeſtaltiges Licht, das uns Gott ähnlich macht. Gottes Bild und die natürliche Einheit mit ihm können wir nicht verlieren, wohl aber die Aehnlichkeit, d. h. ſeine Gnade, und dann werden wir verdammt. Findet uns Gott durch unſern Willen empfänglich für ſeine Gnade, ſo giebt

er sie uns. Für Gott ist es natürlich zu schenken; für uns ists zufällig und übernatürlich.

Zum Sehen gehört 1) Licht, Mittel und Object, 2) freier Wille, und 3) gesunde Augen. Zum geistigen Sehen gehört das Licht der göttlichen Gnade, die Hinkehr des freien Willens zu Gott, und ein von Todsünden freies Gewissen. Die zuvorkommende oder umsonst gegebene Gnade ist für alle, die angenehm machende, die seligmachende Gnade wird allen angeboten, aber nicht alle erhalten sie und das durch ihre Schuld. Um sie zu erhalten, muß die zuvorkommende Gnade, die Hinkehr des Willens und die Reinigung des Gewissens vorangehen. Diese zuvorkommende Gnade wirkt innerlich und äusserlich; äusserlich durch Schicksale, Predigt ꝛc., innerlich durch Bedenkung von Christi Leiden, von den eignen Sünden ꝛc. Ausserdem ist in jedem Menschen eine natürliche Hinneigung des animus zu Gott vermöge des Funkens der Seele oder der synteresis und der höhern Vernunft, die immer das Gute begehrt und das Böse verabscheut. Das Höchste, was die zuvorkommende Gnade wirkt, ist der natürliche Schmerz über die Sünde und die natürliche Betrachtung Gottes und der eignen Sünden. Dann tritt Gott ein, und senkt das Licht seiner Gnade in die Seele, und zwar ganz frei, ohne unser Verdienst. Es ist dieß eine geheime Wirkung Gottes in der Seele über der Zeit, wodurch Gott die Seele und alle ihre Kräfte ganz bewegt. Hier ist die Gränze der zuvorkommenden und der Anfang der angenehm machenden Gnade. Daraus entsteht dann die freie Hinkehr des Willens zu Gott, welche Liebe wirkt. Beide sind unzertrennlich, das Licht Gottes in der Seele, die Hinkehr der Seele zu Gott. Aus dieser Gnade Gottes und der freien Hinkehr des von der Gnade erleuchteten Willens zu Gott entsteht die Liebe, welche die Reinigung des Gewissens zur Folge hat. Diese drei sind unzertrennlich.

Einheit mit Gott ist über allen Verstand. Wir nehmen den h. Geist, den Vater und den Sohn und die ganze göttliche Natur auf, denn diese läßt sich nicht theilen. Was er je na-

türlich besessen hat, das besitzt nun der Geist über die Natur. Das Wie lehrt nur die Erfahrung.

Alle Heiligkeit und unsre ganze Seligkeit liegt daran, daß wir durch Aehnlichkeit und Mittel der Gnade oder Herrlichkeit in die Ruhe der wesentlichen Einheit eingeführt werden. Denn Gottes Gnade ist der Weg den wir nothwendig gehen müssen, wenn wir in die nackte Wesenheit gelangen wollen. Die Sünde steht der Vereinigung des Geistes mit seiner eignen Wesenheit entgegen. In jeglichem Jetzt wird Gott in uns geboren und fließet aus derselben erhabenen Zeugung der heilige Geist mit allen seinen Gaben aus. Jedes gute Werk mit der rechten Intention verdient größere Aehnlichkeit und ewiges Leben in Gott. Die einfache Intention ist diejenige, welche auf nichts schaut als auf Gott und alles schaut in der Richtung auf Gott.

Weg zum innern Leben und Stufen desselben.

Das active und contemplative Leben ordnen sich nach den sieben Gaben des heiligen Geistes. Wer sich in der Furcht übt, den giebt Gott den Geist der Pietät und der Liberalität, und dann die Gabe der Wissenschaft und der Discretion. Dann geht er von den Werken zu ihren Ursachen, von den Zeichen zur Wahrheit, wird Herr seiner Handlungen und Kenner des Effects der Wahrheit, und gelangt zum innern Leben. Da erhält er die Gabe der Stärke, und nach dieser die Gabe des Rathes, durch welche ihn der Vater ins Innere zieht, und ihn mit seinen Erwählten zur Rechten seiner Einheit ruft. Dann folgt die Gabe des Intellects mit drei Stufen. Die erste festiget den Menschen in der Einheit, auf der zweiten erkennen wir die Eigenschaften Gottes, welche die Ursachen aller aus ihm fließenden Handlungen sind. Die dritte ist die Vereinigung von Licht und Wärme, von Erkenntniß und Liebe.

Die darauf folgende Gabe der Weisheit ist der bereits beschriebene attactus.

Die drei Begegnungen.

Die unermeßliche Einstrahlung Gottes ist mit unbegreiflicher Klarheit verbunden, die aller Gaben und Tugenden Ursache ist. Sie transformirt und durchdringt die fruitive Neigung unsres Geistes mit unbegreiflichem und maßlosen Lichte, in welchem der Geist sich in fruitive, maß- und grundlose Ruhe senkt, die nur durch sich selbst erkannt werden kann. Diese weckt in uns eine fruitive Liebe, welche ein Abgrund ist. Die erste Art der Begegnung ist die, daß der Mensch sich in fruitiver Neigung über alle Handlungen und Tugenden einfach in sich zurückzieht, einfach in fruitiver Liebe einblickend. Hier begegnet ihm Gott ohne Mittel. Aus Gottes Einheit strömt ihm ein einfaches Licht, das sich als Dunkel, Nacktheit, Nichts darstellt. Im Dunkel verliert der Mensch allen modus und schweift wie irrend. In der Nacktheit verliert er alle Betrachtung und allen Unterschied. Eine einfache Klarheit durchdringt ihn und gestaltet ihn um; in Nichts verschwindet alle Handlung, denn die Wirkung der unermeßlichen göttlichen Liebe überwindet ihn und die Handlung, und er selbst besiegt in seiner fruitiven Neigung gleichsam Gott und wird ein Geist mit ihm, gelangt dadurch zu einem fruitiven Geschmack, besitzt die göttliche Einheit und in Gott versenkt erfüllen seine wesentliche Existenz unermeßliche Reichthümer Gottes. Aus diesen fließt in die Einheit der höchsten Kräfte eine Fülle der sensiblen Liebe, welche in Herz und körperliche Kräfte einen sensiblen und penetrablen Geschmack fließen läßt. Dadurch wird der Mensch innerlich unbeweglich, und seiner actio unmächtig, und fühlt in seinem Grunde nur eine besondre Klarheit mit sinnlichen Wonnen und durchdringendem Geschmack.

Die zweite Art dieser Begegnung ist die, wenn der Mensch mit Sehnsucht und Handlung sich zu Gott wendet, um ihm Ehre zu erweisen, sich ihm ganz zu übergeben und in seiner Liebe zu verzehren. Da kömmt er Gott durch Mittel oder mit Mittel entgegen. Das ist die Gabe der Weisheit. Er fühlt etwas in seinem Grunde, wo alle Tugenden entstehen und en-

den, und wo er Gott alle Tugenden mit großer Sehnsucht darbringt, wo die Liebe lebt. Da wächst Hunger und Durst der Liebe so sehr, daß er in jeder Stunde sich selbst und alle seine Handlungen durch Geistesentzückung verliert, und im Thun sich erschöpfend gleichsam zu Nichts wird. So oft er den Blitz der göttlichen Einstrahlung innen empfängt, so oft wird er von Gott ergriffen, und von neuer Bewegung der Liebe berührt. Er lebt sterbend, stirbt lebend; Hunger und Durst erneuern sich stündlich. Diese zweite Art ist modus affectuosus, die erste ist modus otiosus. Die dritte Art endlich ist inneres Leben nach der Vorschrift der Gerechtigkeit. Gott kömmt unablässig mit und ohne Mittel in uns und fordert actio und Genuß von uns, so daß keine die andre hindert, vielmehr stärkt. In beiden hat der innere Mensch sein Leben, ganz und ungetheilt in beiden, ganz in Gott wenn er fruitive ruht, ganz in sich, wenn er active liebt.

Gott fordert, daß stündlich Handlung und Ruhe sich erneuern, der Geist der Gerechtigkeit strebt das Geforderte stündlich zu gewähren, zieht sich bei jeder Einstrahlung fruitiv und activ in sich zurück, wird dadurch in allen Tugenden erneuert, und immer tiefer in die Ruhe gesenkt. Gott giebt mit einem Geschenke sich und seine Gaben; der Geist in seiner Einkehr sich und alle seine Handlungen Gotte. In seinem höchsten Theile nimmt der Gerechte Gott mit allen seinen Gaben, in seinem untersten empfängt er durch die Sinne körperliche Bilder.

Die Gaben des Geistes.

Bereiter Wille zu allen Tugenden, Fülle guter Werke, richtige Intention, die Gabe Gottes sollen in uns seyn. Wir sollen das Himmelsfeuer der Liebe durch Askese in unsern Herzen nähren, nicht das Weltfeuer der Lust. Wo der Geist ist, ist Weisheit, sapida sapientia. Diese floß in die ganze Menschheit Jesu, aus deren Fülle wir alle erfüllt werden können. Dazu muß der Geist einfach und bildlos seyn, in Gott lebend

und allem andern gestorben. Der freie Wille nährt sich von der einfachen Intention, welche der klare Anblick unsrer Unschuld ist, in den die göttliche Weisheit immer strahlt und Geist und Natur mit Klarheit und göttlichem Geschmacke durchdringt. Wenn diese Klarheit und dieser Geschmack begriffen werden können, so sind sie eine Gabe der Weisheit; wenn sie aber als endloser Abgrund gefühlt werden, so sind sie Gottes Geist selber. Die höchste Gabe Gottes ist die Weisheit, die höchste Tugend die Gerechtigkeit. Denn der erste Anfang aller Tugenden ist die Unschuld, und die letzte Art aller Tugenden, in welcher alle vollendet werden, ist wieder die in Klarheit verhüllte Unschuld. Die Gabe des Intellects lehrt uns Gott in seinem Reichthum und in seiner Güte beschauen. Diese Gabe ist ein übernatürliches Licht, das den Intellect auf seinem Gipfel erleuchten will, wenn wir uns dazu erheben. Dieses Licht will uns bildlos, rein, innerlich. Wenn wir der Natur absterben, empfangen wir dieses Licht, wenn wir es empfangen, sterben wir der Natur ab. Da entsteht dann die geistige Begierde zu Gott, sein beständiges Anschauen. Die Gabe der Wissenschaft wendet uns nach aussen und lehrt uns uns selbst und alle Arten tugendhafter Handlungen genau betrachten. Wenn wir uns übernatürlich Gott nahen mit intellectualen Formen und Bildern, so heißt dieses Licht Gabe des Intellects; wenn wir aber mit den sinnlichen Formen oder Bildern zur heiligen Schrift, zum Leben der Heiligen und zu allen Geschöpfen durch die Vernunft herausgehen, und das alles mit der innern Fülle übernatürlicher Wissenschaft betrachten, so heißt es Gabe der Wissenschaft und lehrt uns das äussere Leben vernünftig führen. Ohne äusseres tugendhaftes Leben können wir uns Gott nicht nahen.

Die Gabe des Rathes (consilii) ist ein nach innen ziehender Zug des Geistes, der unsern Willen bewegt, daß wir der Welt absagen und die Einheit des Geistes lieben. Die Gabe der Pietät entsteht so. Gott ist durch sich selbst immer in die Einheit gekehrt, und durch Gnade und Pietät immer zu den

Creaturen herausgewendet. Wenn wir diese Pietät in uns fühlen, so müssen wir uns ihm gehorsam erweisen. Aus dieser Gabe entsteht die Barmherzigkeit. Die Gabe der Stärke lehrt uns über alles Gott Unähnliche hinausgehen und uns selbst gering achten. Das giebt uns göttliche Kraft, wahre Reue und zweifellose Unwandelbarkeit und Zuversicht, so daß wir nie in eine Todsünde fallen. So entsteht ehrbarer Hochsinn. Die Gabe der Furcht des Herrn nimmt uns unsern eignen Willen, und macht uns Gott zu eigen. Sie beginnt mit Schrecken über Gottes Weisheit, Majestät und Güte, darf aber keine knechtische Furcht seyn. Da entsteht die Demuth mit Furcht und liebender Ehrfurcht gegen Gott verbunden.

Alle einzelnen Tugenden müssen in den Gaben Gottes leben und in jeder Tugend müssen wir uns unschuldig, discret, liberal und liebevoll fühlen. In den sieben Haupttugenden und den zehen Geboten wird alle Vollkommenheit des Lebens geübt.

Der Geist Gottes erregt mit seinen sieben Gaben in unserm Geiste eine liebende Unruhe. Wir fühlen diese Unruhe, wenn wir in einer Gabe eine Tugend üben; denn jede Gabe fordert die Erneuerung der Tugend von uns, das mehrt die Unruhe. Wenn wir wollen, will Gott alles Gute in uns erneuern. Es giebt liebendste Entzückungen voll Gerechtigkeit und Wahrheit in uns, in welchen wir alle unsre tugendhaften Handlungen auslöschen und sie Jesu Gerechtigkeit und Wahrheit empfehlen und seinen herrlichen Verdiensten eignen.

Sehr klar und bündig ist in der Schrift de calculo die dreifache Stufe, welche zur Vollkommenheit führt, angegeben. Der vollkommene Christ muß gut sein, d. h. gewissensrein, er muß Gott, der Kirche und der Vernunft gehorchen und alles zu Gottes Ehre thun. Das ist die erste Stufe. Auf der zweiten Stufe ist er innerlich und geistig, d. h. bildlos und geistesfrei und fühlt die Einheit mit Gott. Auf der dritten Stufe ist der Contem-

plirende, der das Fundament seiner Wesenheit ganz grundlos fühlt, eine maßlose Uebung hat, und dessen Einwohnung ein göttliches Genießen ist. Gott ruft alle zu seiner Einigung, wer nicht folgt, kann keine Gabe Gottes erhalten, also keiner, der nicht gute Werke thut, keiner, der wissend in Todsünden gefallen ist, wenn er auch sonst gute Werke thut, und fromme Uebungen treibt, so lange die Liebe Gottes die Sünde in ihm nicht überwunden hat; kein Ungläubiger, keiner, der ohne Furcht und Schaam in Todsünden liegt, kein Heuchler. Man muß überzeugt sein, daß Gott alle ruft, daß seine Güte auf alle fließt, die den Ruf hören, und daß wir ein Leben und ein Geist mit Gott werden können. Die Miethlinge sind ausgeschlossen; die getreuen Knechte befolgen die Gebote, die vertrauten Freunde die Rathschläge Gottes. Die geheimen Freunde Gottes besitzen ihre innere Uebung mit einer gewissen Eigenthümlichkeit, sie wählen das liebende Anhangen an Gott als das Beste, sie kommen nicht zur bildlosen Nacktheit; durch die Bilder ihrer selbst und ihrer Acte entsteht ein Mittleres. Dieses Mittlere ist bei den verborgenen Söhnen Gottes weggenommen. Verborgene Söhne, wahre Contemplirende werden wir, indem wir uns vereinfachen und alle Eigenheit aufgeben und in Gott sterben. Es ist unmöglich, daß wir ganz Gott werden, und unser geschaffnes Seyn verlieren. Wir fühlen uns ganz in Gott und eben so ganz in uns selbst. Zwischen diesen beiden Fühlen ist nichts in der Mitte als Gottes Gnade und die Uebung unsrer Liebe. Ohne unsre Kenntniß oder unser Wissen können wir Gott nicht besitzen, ohne Uebung der Liebe nicht mit ihm vereinigt werden und in der Vereinigung mit ihm bleiben. Wenn es möglich wäre ohne unser Wissen selig zu seyn, so könnte auch ein Stein selig seyn. Unser ewiges Leben besteht in der Erkenntniß Gottes und Christi Joh. 17, 3. Wir sind eins mit Gott und bleiben doch ewig ein andres als er ist. In unserm innern Antlitze strahlt aus Gottes Angesichte oder unsrer höchsten Fühlung (sensio) eine Klarheit welche uns die Wahrheit der Liebe und aller Tugenden lehrt, besonders daß wir Gott und uns auf vierfache Weise

fühlen. Einmal fühlen wir ihn in uns mit seiner Gnade. Da können wir nicht müssig seyn. Gottes Gnade macht uns fruchtbar. Wir müssen das Feuer der Liebe in uns mit Gott schüren und nähren, indem wir mit diesem Feuer in uns geeint bleiben, unsre Liebe nach aussen beweisen, Busse thun und gegen das Böse kämpfen, über uns selbst zu Gott aufsteigen und ihm in Liebe anhängen. Diese vier Stücke machen, daß Gott mit seiner Gnade in uns bleibt, denn in ihnen sind alle Uebungen enthalten, die durch die Vernunft mit Maß geschehen können. Ohne sie kann niemand Gott gefallen.

Dieß ist die erste Weise. Die zweite verhält sich so: Wenn wir ein contemplatives Leben leben, so fühlen wir, daß wir in Gott leben. Aus diesem Leben strahlt in unser inneres Antlitz eine Klarheit, welche unsre Vernunft erleuchtet, und sich mitten zwischen uns und Gott stellt. Bleiben wir in dieser Klarheit mit unsrer erleuchteten Vernunft in uns, so fühlen wir unser geschaffenes Leben immer in sein ungeschaffenes sich versenken, und wenn wir diese Klarheit mit einfachem Blicke und mit freiem Willen und Hinneigung über unsre Vernunft in unser höchstes Leben verfolgen, so werden wir da ganz in Gott umgestaltet (transformamur) und fühlen uns ganz in Gott umfaßt.

Durch diese Transformation, und dieß ist die dritte Weise, fühlen wir uns in den unendlichen Abgrund unsrer ewigen Seligkeit absorbirt, wo zwischen Gott und uns kein Unterschied von uns wahrgenommen wird, weil dieß eben unser höchstes Fühlen, unsre höchste sensio ist, die wir nur durch die Absorption und Versenkung der Liebe besitzen können. Da sind alle unsere Kräfte in wesentlicher Genießung ruhend, werden aber nicht vernichtet; denn da verlören wir unser geschaffenes Seyn. So lange wir mit geneigtem Geiste und offenen Augen ohne Consideration ruhig bleiben, so lange genießen wir Contemplation und Genießung. In dem Augenblick, da wir erforschen und considériren, was das sey, was wir fühlen, fallen wir

zur Vernunft zurück und erkennen den Unterschied zwischen Gott in uns und Gott ausser uns als unbegreiflich.

In der vierten Weise endlich finden wir uns in Gottes Gegenwart stehen, und Gottes Wahrheit bezeugt uns da, daß Gott ganz unser Wollen sey, und fordre, daß wir ganz sein seyen. Da entsteht in uns eine ungeheure Begierde, so daß alles, was Gott, ausser sich selbst uns geben kann, uns nicht genügt. Mit dem Genusse wächst die Begierde; denn wir fühlen, daß das, was wir genossen haben, nur ein Tropfen des Meeres sey, das wir genießen können. Die Uebung der Liebe geht zwischen Gott und uns wie Blitze hin und her. In diesem Streite sind unsre actiones höher als die Vernunft und maßlos. Denn die Liebe verlangt, was ihr unmöglich ist; die Vernunft bezeugt, daß die Liebe Recht hat, kann ihr aber keinen Rath geben.

Der Schatten Gottes erleuchtet hier unsre innere Wüste. Auf den Bergen der Verheißung aber ist kein Schatten, denn dieser kommt von unserm irdischen Zustande. In diesem aber sehen wir doch, weil der Schatten von Gottes Licht erleuchtet wird, alles was wir hier brauchen. Folgen wir Jesum auf den Thabor, d. h. in unsern nackten Geist. Wir sind Petrus, indem wir die Wahrheit erkennen, Jacobus, indem wir die Welt mit Füssen treten, Johannes, indem wir die Fülle der Gnade erlangen. Friede, inneres Schweigen, liebendes Anhängen am Gegenstande des Genusses, Schlaf in Gott, Contemplirung der Finsterniß, in welche der Geist durch die Vernunft nicht reichen kann, das sind die sechs Stücke, welche zum Genusse Gottes erforderlich sind.

Wen Gott aus dieser Höhe in die Welt herabsendet, der ist voll Wahrheit und reich an allen Tugenden, der sucht nicht das Seine, sondern Gottes Ehre, und ist gerecht und wahrhaft.

Wer diese drei Stufen oder Uebungsarten zugleich hat, der ist Christo ähnlich und Christi Schüler und folgt ihm ins ewige Leben. Das ist aus der Natur und aus der Vernunft, aus

den heiligen Schriften, aus Beispielen, aus allen Creaturen aus der Wahrheit, welche Gott selbst ist, zu beweisen. Gott schuf Himmel und Erde zu unserm Dienste, daß wir ihm hinwiederum dienen sollten, hier auf Erden in Tugenden und guten Werken und ehrbaren Sitten, im Himmel aber in geistigen Tugenden und heiligem Leben mit Gott in Genuß und Liebe vereint.

Auf andre Art werden diese drei Arten der Uebung gegen Gott als sensitiv, geistig und göttlich beschrieben.

Das Sensitive ist allen gemein. Es ist der durch die Sinne geleistete Dienst nach Vorschrift der Kirche und kömmt besonders den Priestern zu, die in der Messe sich nach Osten richten, Jesu Ankunft zum Gericht von dort erwartend. Diese sensitive Art macht uns weder heilig noch selig, denn sie ist Guten und Bösen gemein. Nur diejenigen sind heilig und selig, die mit rechter Intention und Liebe diese Uebung zur Ehre Gottes verrichten. Alle aber, Gelehrte und Ungelehrte, sind gehalten, besonders bei der Messe, mit dem Herzen in rechter Intention und Liebe auf Gott gerichtet zu seyn. Die geistige Uebung ist, wenn wir unsre vernünftige Seele über alle Uebungen der Sinne und äussere gute Handlungen zum himmlischen Vater erheben. Vernunft, Natur, Schrift, Gesetz der Juden und Heiden und die Evangelien, so wie alle Creaturen lehren uns, daß unser Schöpfer über uns im Himmel zu suchen sey. Die Seele strebt durch Gebet und Liebe zu ihm auf und so lange sie das thut, hören ihre Kräfte auf kommen aber dann wieder und sie übt Tugenden. In jenem Zustande fragt sie Gott und Gott antwortet, ohne daß sie weiß, wie er antwortet.

Die göttliche Uebung ist Vereinigung mit Gott. Diese Art ist eigentlich Maßlosigkett. Sie fängt an, wo die vernünftige Seele alle Kräfte liebend erschöpft hat. Da beginnt eine maßlose Liebe über die geordnete Liebe, die nackte bildlose Intelligenz, über die Tugenden der Habitus der Tugenden, über der Tugendübung Ledigseyn und Ruhen, über das Maß Maßlosig-

keit, über die innern vernünftigen Uebungen das contemplative Leben. Wenn Gott sich offenbart, erblindet die Vernunft. Da sieht das höhere Auge dann in Gott; der Mensch wird frei und selig.

Die erste dieser Stufen reinigt uns von Lastern, die zweite schmückt uns mit Gnaden, die dritte vereinigt uns mit Gott. Nach diesen Stufen unterscheiden sich dann drei Klassen von Dienern Gottes, nemlich Menschen von gutem Willen, welche Tugendeifer haben und die Laster hassen; Innerliche, welche reich und lebhaft nach der Vollkommenheit aller Tugenden streben, und Erhabene, Erleuchtete, welche immer in Liebe sterben und sich in der Einheit mit Gott vernichten. Derjenige, in welchem sich diese drei Eigenschaften vereinigen, der ist Gott der angenehmste.

Auf der ersten Stufe zeigt der heilige Geist seine Gnade dem menschlichen Herzen und bietet sie demselben an. Wer sie annehmen will, der öffnet sein Herz und seinen Willen Gotte, und nimmt Gottes Gnade und Wirkung freudig auf. Gottes Wille besiegt dann in ihm alle unordentliche Liebe der Creatur, aber noch nicht alle unordentliche Neigungen. Denn das heilige Leben ist ein Kampf. Man muß Gott immer lieben und auf ihn achten. Dann schmeckt man in jeder Einkehr Gottes Güte, man liebt Gott rein, um ihn ewig lieben zu können. Das ist die Wurzel des heiligen Lebens und der wahren unsterblichen Liebe, welche man durch Verläugnung seiner selbst immer üben muß. Dabei muß man durchaus nicht seinen eignen Nutzen oder seine Lust suchen. Die Liebe giebt alles, was man verlangen kann und mehr; sie wird unser Leben. Diese unsre Fassungskraft übersteigende Liebe ist Gottes Geist. In ihr wird man erhoben, und ruht über die vernünftige Intelligenz hinaus in der Einheit mit Gott.

Die Liebe in uns ist Gottes Gnade und unser guter Wille. In ihr haben wir die Fülle aller unsrer Tugenden, durch sie wohnt Gott mit seinen Gaben in uns, in denen wir dann immer wachsen können.

Die Liebe zwischen Gott und uns ist ein heiliges Verlangen, das mit Lob und Dank zu Gott aufstrebt, und mit Liebesübung und aus Antrieb des h. Geistes und aus unserm guten Willen und der Liebe unsres Herzens immer erneuert werden muß.

Die Liebe unter uns ist ein Ausfluß der Liebe zu dem Nächsten in Werken der Barmherzigkeit. In dieser Liebe muß man seine guten Gewohnheiten, die Regeln des übernommenen Mönchslebens, gute Sitten und Bescheidenheit nach den Geboten Gottes und der Kirche bewahren. Wer diese vier Arten der Liebe hat, besiegt die Welt und wird tugendhaft.

Dabei aber muß man formlos und bildlos seyn und seiner selbst mächtig, daß man seine Augen zu jeder Zeit zu Gott aufheben kann. Die Liebe soll nicht müssig seyn, sondern sich nach oben im Lobe Gottes, nach unten in Tugenden äussern. Alle äusseren Handlungen müssen uns frei lassen zum Anschauen Gottes. Aeussere Werke soll man thun; sie sind in der Schrift befohlen, aber ohne Unruhe des Herzens. Wenn der Mönch liest, singt oder betet, so soll er auf den Sinn der Worte merken, wenn er sie versteht. Versteht er sie nicht, oder wird er zu etwas Höheren von Gott erhoben, so soll er darauf seinen Sinn richten. Kommen ihm fremde Gedanken, so soll er darüber nicht unruhig werden, sondern seinen Sinn auf Gott richten. Wenn ein Unerfahrner (rudis) ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen wünscht, so bitte er Gott um seinen Geist, der wird ihm Weisheit geben, wenn sie ihn nicht eitel macht. Giebt sie ihm Gott nicht, so lebe er einfältig nach seinem Verstande. Es ist auch gut.

Im Gespräche sey man weise, klug, ehrbar, schweige lieber und höre, sey wahrhaft und innerlich immer vor dem Angesichte Gottes. Man schäme sich, wenn innerlich ein Bild zwischen uns und Gottes Angesicht tritt; man fliehe die Sorgen und Geschäfte des äusseren Menschen, und brauche Augen und Ohren so, daß sie nichts zwischen Gott und uns setzen können. Im Essen und Trinken berücksichtige man nicht die Lust. Wenn

schlechte Bilder kommen, mache man das Kreuz, sage den englischen Gruß her, flehe zu Gott um Erbarmen, und rufe die Fürbitte der Heiligen und aller guten Menschen an; denke sich Gottes Beleidigung und die Höllenstrafen. In der Beichte erzähle man nicht die Träume oder Gedanken, denn das ist oft schändlich zu sagen und zu hören, und Träume und Gedanken sind keine Sünde, nur die Lust daran, die allmählig zur wirklichen Sünde führt. Diese Lust soll man beichten. Fühlt man sich schwer, ohne geistigen Trieb, vom Troste Gottes verlassen, und einen Eckel an allem, so übergebe man sich Gott, sein Wille geschehe. Da wird größeres Licht, höherer Trost kommen als je vorher. Herz und Vernunft wird voll Liebe und Klarheit werden. Man übergebe sich nur demüthig, so wird die rechte demüthige Selbsterkenntniß und damit das höchste Jauchzen eintreten; dazwischen Verlassenheit, aber neuer Trost.

Ertragen von Leiden bringt immer Gewinn. Durch seinen Schmerz, in dem er blutige Thränen weinte, hat Christus uns erkauft. Gott hat uns aus Nichts geschaffen; also müssen wir sein seyn. Christus hat uns durch seinen Tod erkauft, also müssen wir ihm dienen und den Sünden sterben. Vater, Sohn, und Geist haben uns von Ewigkeit her geliebt; also müssen wir sie wieder lieben. Wer eine Person der Gottheit liebt oder verachtet, der liebt oder verachtet alle drei. Wir müssen unsern Willen verläugnen, seinem leben, so sind dann auch wir durch Jesu Tod erkauft. Bezwingen wir unsre Natur, tragen wir unser Kreuz, so zahlen wir ihm die Schuld, die er für uns berichtigt hat. Durch seinen Tod und unsre freiwillige Buße werden wir eins mit ihm, sein Wille wird der unsrige. Durch die Liebe erhoben werden wir bildlos, vom Geiste Gottes getrieben, Söhne Gottes. Nicht durch unsre, sondern durch seine Verdienste hat uns Gott frei gemacht; um diese Freiheit zu fühlen muß sein Geist unsern Geist in Liebe entzünden, und in den Abgrund seiner Güte tauchen; da wird unser Geist getauft, mit Freiheit begabt und mit dem seinigen

vereint. Unser Wille stirbt in seinem Willen. Diese Freiheit erhebt über die Natur und über alle Leiden, sie macht arm am Geist und dadurch selig in den sieben Seligkeiten. Dann sind wir Friedfertige, die mit Gott, mit sich selbst und mit allen Creaturen Frieden haben; zugleich aber Kämpfer gegen Natur und Fleisch, um das Himmelreich zu erlangen, welches Christus in uns ist.

Das contemplative Leben.

Ruysbroek schildert die Contemplation mehrmals und auf verschiedne Weise.

Er hatte eine besondere Veranlassung, hier besonders sorgfältig zu Werke zu gehen. Die Lehren der häretischen Mystiker seiner Zeit schienen so nahe an dasjenige zu streifen, was er selbst und was die rechtgläubigen Mystiker überhaupt über die höheren Stufen der Contemplation und besonders über die Einigung mit Gott vortrugen, daß sie von Unerfahrenen leicht damit verwechselt werden konnten. Ruysbroek giebt daher in mehreren seiner Schriften genaue Schilderungen von den Lehrsätzen dieser Häretiker und weiset nach, in wie hohem Grade sie gefährlich und wie sie ihrem Wesen nach der kirchlichen Mystik geradezu entgegengesetzt seyen. Man sieht, daß diese Sorgfalt nicht unnöthig war. Hat doch selbst Gerson, ein Mann von hoher wissenschaftlicher Auszeichnung, und mit der Theorie der Mystik historisch wohl vertraut, überdieß den Zeiten Ruysbroeks so nahe, diesen doch geradezu unter die häretischen Mystiker gesetzt, und er kannte dieß von dem Standpunkte aus den er der Mystik gegenüber einnahm, und nach den unzuverlässigen Mitteln die ihm zur Beurtheilung Ruysbroeks zu Gebote standen allerdings rechtfertigen; aber auch nur eine geringe Bekanntschaft mit Ruysbroeks Schriften reicht hin, um zu erkennen, daß Gerson ihm unrecht gethan und gerade dasjenige an ihm übersehen habe, was ihn in den schärfsten Gegensatz gegen die häretischen Mystiker seiner Zeit stellt.

Wir geben deshalb, um unsre Leser vor ähnlichen Mißver-

verständnissen zu bewahren, wörtlich die vollständigen Schilderungen der häretischen Mystik jener Zeit, welche sich in Ruysbroeks Schriften finden, und lassen darauf dann seine eigne Lehre von der Contemplation folgen, welche sich in Vergleichung mit jenen häretischen Sätzen als durchaus kirchlich zeigen wird.

Es giebt Leute in unsrer Zeit, sagt er, welche weder das active noch das contemplative Leben erlangt haben, und sich doch für die allerweisesten und allerheiligsten halten. Das sind ruhende Menschen die von den Bildern aller Dinge entblößt in der bloßen und nackten Natur ohne Gottes Gnade und ohne Tugenden über die Vernunft in ihre eigne Wesenheit sich zurückziehen, und dort Muße, Ruhe und eine bildlose Nacktheit finden. Das ist das Höchste, wozu die Natur ohne Gnade und Tugenden gelangen kann. Weil sie aber nicht im Geiste des Herrn, und in der wahren Liebe getauft sind, so können sie Gott und Gottes glorreiches Reich in ihrer Wesenheit weder finden, noch schauen, sondern sie finden ihre eigne Wesenheit, eine gewisse ruhige, bildlose Muße, und wähnen da die ewige Seligkeit zu genießen. Daraus entstehen vier Arten von Ketzern, nemlich Ketzer gegen den heil. Geist, gegen den Vater, gegen den Sohn, und gegen Gott und die katholische Kirche überhaupt.

Die Ketzer gegen den h. Geist sagen, sie seyen Gottes Wesenheit über den Personen der Gottheit, sie seyen so ruhend, als ob sie nicht wären, weil Gottes Wesen nicht agire, sondern der heilige Geist operire. Sie halten sich also für höher als den heiligen Geist und glauben, sie haben ihn und seine Gnade nicht nöthig. Kein Geschöpf, auch Gott selbst nicht könne ihnen etwas geben oder nehmen. Einige behaupten, ihre Seelen seyen aus Gottes Wesen geschaffen, und nach ihrem Tode würden sie wieder seyn, was sie vorher waren. Im Himmel sey kein Unterschied von Engeln, Seelen, Ordnungen, Herrlichkeit, Belohnungen, sondern nur eine einzige einfache, selige, thatlose Wesenheit. Nach dem letzten Gerichte würden alle Menschen, gute und böse und Gott selbst nur eine und dieselbe

in Ewigkeit thätlos ruhende Wesenheit seyn. Und deshalb wollen sie weder etwas wissen, noch erkennen, noch wollen, noch lieben, noch denken, noch danken, noch loben, ja auch nichts verlangen, noch haben. Sie wollen über Gott und ohne Gott seyn, in keinem Dinge Gott suchen und finden und von allen Dingen durchaus frei seyn. Das heißen sie eine vollkommne Armuth des Geistes. Aber eine solche Armuth wird weder im Himmel, noch in Gott, noch in den Engeln, noch in den Heiligen noch in den guten Menschen gefunden, sondern es ist das eine teuflische und höllische Armuth. Denn in der Hölle wird weder Erkenntniß noch Liebe ꝛc. gefunden. Die aber aus dem h. Geist geboren sind, die leben ihm und bemühen sich um alle Tugenden, erkennen, lieben, suchen, finden, schmecken, und besitzen Gnade und Herrlichkeit und ewige, unermeßliche Freuden, welche Gott selbst sind. Das sind die wahren Armen im Geiste, die sich in Liebe abgestorben sind und dem heiligen Geiste leben und ewige Seligkeit genießen. Diejenigen, welche durch sich selbst ohne Gottes Geist und Gnade aufsteigen wollen, die finden zwar in ihrem Grunde eine Ruhe; aber sie finden über ihre Natur und Wesenheit hinaus das nicht, worin die ewige Seligkeit besteht. Denn sie sündigen gegen den h. Geist, der aller Gnade, aller Gnadengaben, aller Herrlichkeit und Seligkeit Geber und Verleiher ist.

Die Ketzer der zweiten Art meinen, sie seyen von Natur Gott. Ein solcher Ketzer sagt: Als ich in meinem Grunde stand, hatte ich in meiner ewigen Wesenheit Gott nicht, sondern was ich war, das wollte ich, und was ich wollte, das war ich, und aus meinem freien Willen bin ich geworden und ausgegangen. Wenn ich gewollt hätte, so wäre ich nicht geworden, und keine Creatur. Gott weiß, will, kann nichts ohne mich; denn zugleich mit Gott habe ich mich und alles geschaffen, von meiner Hand hängen Himmel und Erde und alle geschaffenen Dinge ab; alle Ehre, die Gott erwiesen wird, wird auch mir erwiesen; denn in meiner Wesenheit bin ich Gott von Natur. Ich hoffe nicht, liebe nicht, vertraue nicht, glaube

nicht an Gott; ich kann nicht beten, noch Gott anbeten, denn ich gebe Gott keine Ehre oder keinen Vorzug vor mir oder über mir. Es ist kein Unterschied der Personen in Gott, nicht Vater, Sohn, heiliger Geist. Es ist nur ein Gott, und mit ihm bin ich eins, dasselbe Eine, das er selbst ist; mit ihm habe ich alles geschaffen, ohne mich ist nichts.

Dieser wahnsinnige geistliche Hochmuth ist der katholischen Lehre geradezu zuwider.

Die dritte Art dieser Ketzer sagt theilweise die Wahrheit, aber mit Irrthümern und Ketzerei vermischt. Die katholische Lehre lehrt einen Christus im Himmel und auf Erden, von Ewigkeit aus dem Vater nach seiner Gottheit gezeugt, und nach seiner Menschheit in der Zeit aus der Jungfrau geboren, Gott und Mensch in der Einheit der Person. Der Ketzer sagt; dasselbe bin auch ich durchaus. Zugleich mit ihm bin ich ewiges Leben und ewige Weisheit, geboren aus Gott dem Vater nach der Gottheit; ich bin ganz was er ist; ich bin auch mit ihm in der Zeit nach der Menschheit geboren. So bin ich eins mit ihm, Gott und Mensch; was ihm von Gott gegeben ist, ist mir auch gegeben; seine Geburt aus einer Jungfrau ist ein accidens, in welchem keine Heiligkeit und keine Seligkeit besteht; für mich wäre es dasselbe, wenn er aus einer Hure geboren wäre. Er wurde ins actuose Leben gesandt, um mir zu dienen, wegen meiner zu leben und zu sterben; ich aber bin ins contemplative Leben gesandt, das viel erhabner ist, als das actuose. Wenn ich mich in mich zurückziehe, ruhend, frei von Formen und Bildern und von jedem Unterschiede, so finde ich mich als dieselbe ewige Weisheit Gottes, die in seiner Gottheit ist. Hätte er länger leben können, so würde er zu demselben contemplativen Leben gelangt seyn, das ich habe. Alle seine Ehre gehört also auch mir und allen Contemplativen. Wenn im Sacramente sein Leib auf dem Altare erhoben wird, so werde auch ich erhoben; wenn er irgend wohin getragen wird, so werde ich mitgetragen, denn ich bin mit ihm Fleisch und Blut und eine unzertrennliche Person.

Es giebt heutzutage, setzt R. hinzu, mehrere Modificationen dieser schändlichen Ketzerei, die er aber noch nicht gehört habe.

Die vierte Art dieser Ketzerei verachtet Maß und Maßloses, Wirkung, Contemplation, Sehnsucht, Erkenntniß, Liebe, Uebungen und Ordnungen der Kirche, alle Sacramente, Gebote und Räthe, die heiligen Evangelien, Christi Leben und seine Anstalten, seine heiligen Tugenden, sein Leiden und seinen Tod, die göttlichen Personen und alle Werke Gottes. Sie verachten auch das ewige Leben, das wir in Gottes Weisheit haben, steigen über sich selbst und alles Geschaffene hinaus, über Gott und Gottheit, und behaupten, daß weder Gott noch sie selbst, weder Selige noch Verdammte, weder Wirksamkeit noch Ruhen, noch irgend eine Creatur, weder Gute noch Böse seyen. So scheinen sie ihre geschaffene Wesenheit verloren zu haben und nichts geworden zu seyn, wie nach ihrer Ansicht auch Gott nichts ist.

Hieher gehören auch diejenigen, welche sich für Christus oder Gott ausgeben, vorgeben, sie hätten Himmel und Erde geschaffen, alles hänge von ihnen ab, und sie hätten keine Sacramente nöthig. Sie verachten die Anordnungen der Kirche und die Schriften der Väter und halten ihr ordnungsloses Leben für heilig. Sie finden ein Maßloses über der Vernunft in sich, und behaupten, am jüngsten Gerichte werden alle Gute und Böse, Engel und Dämonen in eine maßlose Wesenheit übergehen, d. h. in Gott der aus der Natur selbst selig ist, und ohne Erkenntniß und Willen seyn.

So schildert Ruysbroek diese falschen geistig Ruhenden, und fügt über sie dann widerlegend und belehrend noch folgendes hinzu.

Wer nicht von Gott gezogen und erleuchtet ist, ist auch nicht von der Liebe berührt, und da er weder active sich mit Sehnsucht an Gott anschließt, noch einfach und liebend

sich in die fruitive Ruhe neigt, so kann er mit Gott nicht geeint werden. Diejenigen, welche ohne die übernatürliche Liebe leben, ziehen sich auf sich selbst zurück und suchen in äussern Dingen Ruhe. Alle Creaturen, gute und böse gleich, streben nach Ruhe aus der Natur selbst. Ist nun einer den Sinnen nach nackt und bildlos und ohne actio ruhend, nach seinen höchsten Kräften, so erlangt er Ruhe aus der bloßen Natur, welche Ruhe alle Menschen ohne Gnade Gottes in sich finden können, wenn sie sich aller Bilder und Handlungen zu entschlagen wissen. Eine solche Ruhe kann der Gottliebende nicht ergreifen. Denn die Liebe Gottes und die innere Berührung der göttlichen Gnade ist nicht ruhend, der innerliche und devote Mensch kann in sich selbst, in der natürlichen Ruhe nicht lange dauern. Die Anhänger der äussern Ruhe setzen sich hin und bleiben ruhend, ohne irgend eine auch innere Uebung, um die gewünschte Ruhe zu erlangen. Das ist unerlaubt; denn es bringt im Menschen Blindheit, Unwissenheit und Trägheit hervor, sie vergessen Gott, sich selbst und alle Dinge. Diese Ruhe ist der übernatürlichen Ruhe, die in Gott besessen wird, ganz entgegengesetzt, denn diese Ruhe ist ein amoroses Schmelzen des Geistes mit einem einfachen Blick in die unbegreifliche Klarheit verbunden. In der natürlichen Ruhe wird Gott nicht gefunden, obgleich Gott diejenigen, welche nach ihm streben, zu einem solchen Ruhen zu führen pflegt, welches auch Juden und Heiden und Sünder erlangen können, wenn sie in ihren Sünden keinen Tadel des Gewissens dulden und bild- und actionslos zu werden wissen. In diesem Ruhen fühlt man eine große und genußreiche Ruhe, die an sich keine Sünde ist; denn sie ist von Natur in allen Menschen. Wenn man sich ihr aber ohne Tugendstreben hingiebt, so geräth man in Sünde und in fast unheilbaren, geistigen Hochmuth. Man bleibt in sich und meint, liebende Hinneigung zu Gott sey einem ein Hinderniß.

Dieses Bleiben auf sich selbst, dieser Egoismus führt zu vielen Fehlern. Es giebt zwar solche Ruhende, welche die

strengste Askese üben, aber nur wegen des Ruhmes der Heiligkeit und des Lohnes willen. Einige erbitten ganz absonderliche Dinge von Gott und erhalten sie auch oft von den Dämonen. Es ist eine geistige Schwelgerei.

Andre halten sich für Contemplatoren und für die allerheiligsten. Ihrer natürlichen Ruhe wegen meinen sie, sie seyen frei und ohne Mittel mit Gott geeint; erhaben über allen Cultus und über alle Uebung der Kirche, über Gottes Gebote und Gesetz. Ihre Ruhe wähnen sie, sey mehr als alle Tugenden und dürfe durch keine äussern, wenn auch vortrefflichen Handlungen unterbrochen werden. Sie verhalten sich durchaus passiv, warten auf Gottes Wirkung, ohne Lob und Dank, ohne Erkenntniß und Wollen, ohne Sehnsucht, Liebe und Beten. Sie glauben dadurch, daß sie willenlos sind, schon alles zu haben. Niemand könne ihnen etwas geben oder nehmen, auch Gott nicht. Also wollen sie niemanden gehorchen, weder dem Pabst noch den Bischöfen, weder den Pfarrern noch den Prälaten; sie haben durchaus keine innere Unterwerfung. Wer Tugend übt, sagen sie, ist noch nicht vollkommen; sie selbst könnten nicht sündigen, weil sie willenlos und eins mit Gott seyen. Was dem Körper beliebe, sey ihnen erlaubt. Fasten, Feste, alle Gebote achten sie für nichts, wenn sie nicht vielleicht aus Rücksicht auf die Menschen sich anders stellen. Dieß sind die schlimmsten Ketzer, und ihre Schlauheit und Gewandtheit ist so groß, daß sie nur schwer mit Gründen überwunden werden können.

Andre halten sich gleichfalls für passive Organe Gottes, leben einfach, resignirt, geduldig. Alles wirke in ihnen der h. Geist. Diese zu erkennen ist schwer, wenn man nicht erleuchtet ist, und Geist und die Unterscheidungsgabe der göttlichen Wahrheit hat. Einige von ihnen sind sehr scharfsinnig und wissen dasjenige, was bei ihnen der Tugend widerstreitet, klug zu verschleiern; sie sind hartnäckig und sterben eher, als daß sie ihre Meinung aufgeben. Sie halten sich für die Heilig-

sten und Erleuchtetsten. Von den vorigen unterscheiden sie sich dadurch, daß sie zugeben, sie könnten Fortschritte machen und Verdienst erwerben.

Dergleichen Menschen ziehen sich durch eine gewisse nackte Einfachheit und eine natürliche Neigung in die Nacktheit ihrer Wesenheit zurück und sind völlig überzeugt, das ewige Leben sey nichts anders als eine gewisse selige Existenz ohne irgend einen Unterschied der Stände (ordinum) des Lebens oder der Belohnungen, ja einige gehen in ihrem Wahnsinn so weit zu behaupten, daß die Personen der Gottheit untergehen würden, und daß in jener Ewigkeit nichts bleiben werde, als die Substanz der wesentlichen Gottheit, und daß alle seligen Geister so einfach mit Gott in die wesentliche Seligkeit selbst sich zurückziehen würden, daß außer ihr weder ein verschiedner Wille, noch Handlung, noch Erkenntniß irgend einer Creatur zurückbleiben werde. Aber diese Elenden sind in der ruhenden und verblendeten Einfachheit ihrer eignen Wesenheit durchaus auf den falschen Weg gerathen, und wollen doch selig seyn. Denn so sehr einfach sind sie geworden und in so hohem Grade ruhend der nackten Wesenheit ihrer Seele, in welcher Gott immer ist geeint, daß sie weder aussen noch innen von irgend einer Sorgfalt und Stärke in Bezug auf Gott glühen, sich nicht an ihn halten. Denn in jenem Höchsten, in welches sie sich zurückgezogen haben, fühlen sie nur die Einfachheit ihrer Wesenheit die von der göttlichen Wesenheit abhängt, und halten die Einfachheit, welche sie besitzen für Gott, weil sie eine natürliche Ruhe in ihr finden, und so glauben sie, sie seyen im Grunde ihrer Einfachheit selbst Götter. Denn es fehlt ihnen wahrer Glaube, Liebe und Hoffnung, und wegen jener nackten Ruhe, die sie fühlen und besitzen, behaupten sie ohne Kenntniß und Liebe und von Tugenden frei zu seyn, und deshalb leben sie ohne Gewissensscrupel, sie mögen Böses thun, so viel sie wollen, und schätzen die Sacramente, alle Tugenden und die kirchlichen Ordnungen insgesammt gering. Denn sie glauben, das alles nicht nöthig zu haben, weil sie darüber hinaus wären;

nur die Unvollkommenen bedürften es. Einige sind in dieser Einfachheit so verhärtet, daß sie alle und jede Werke Gottes und die ganze Schrift so wenig achten, als ob nie ein Buchstabe geschrieben worden wäre. Sie glauben dasjenige, um dessen willen die ganze Schrift geschrieben ist, schon gefunden und erlangt zu haben; und das ist jenes blinde Ruhen ihrer Wesenheit, das sie empfinden. Und doch haben sie Gott selbst und alle Wege, die zu ihm führen, verloren. Denn sie haben eben so wenig Andacht, inneres Leben und heilige Uebung als ein Leichnam. Dennoch genießen sie zuweilen das Abendmahl, und sprechen von den heiligen Schriften, aber nur um sich desto besser zu verbergen und bedienen sich seltner und wenig gebräuchlicher Ausdrücke der h. Schrift, die sie dann nach ihrem Sinne falsch auslegen und verdrehen, um Einfältigen zu gefallen und sie zu ihrer trügerischen Ruhe zu verlocken. Sich selbst gefallen sie in so hohem Grade, daß sie sich, sie die dümmsten und eingebildetsten aller Menschen für weiser und scharfsinniger als alle halten. Denn diese Elenden wollen und können nicht einmal an das reichen, was Heiden und Juden und schlechte Christen durch die bloße natürliche Vernunft finden und verstehen. Gegen die höllischen Geister mache jeder das Kreuz, vor diesem verkehrten Geschlechte aber hüte er sich ernstlich, und sehe ihre Worte und ihre Thaten an. Sie wollen andere lehren und von niemanden gelehrt werden, tadeln andere gerne und wollen sich durchaus nichts verweisen lassen; drücken andre und dulden selbst keinen Druck; reden heraus, was ihnen einfällt, und niemand soll ihnen widersprechen. Daß sie ihrem Eigenwillen nachgeben, und niemanden gehorchen, das halten sie für geistige Freiheit; aber was sie anstreben ist die fleischliche Freiheit; denn sie gestatten dem Fleische was ihm gefällt und halten das für die Würde und Vortrefflichkeit der Natur. Im blinden und finstern Ruhen ihrer eignen Wesenheit haben sie sich geeinigt, und da glauben sie eins mit Gott zu seyn, dieses halten sie für ihre eigenthümliche Seligkeit, in welche sie sich zurückgezogen haben, und sie mit Eigenwillen und natürlicher

Neigung besitzen. Deshalb glauben sie sich über das Gesetz und die Gebote Gottes und der Kirche erhaben. Denn sie fühlen über der Ruhe ihrer Wesenheit, welche sie besitzen, weder Gott noch Verschiedenheit, weil eben das göttliche Licht in ihrer Finsterniß sich nicht geoffenbart hat, und das deshalb nicht, weil sie es nicht durch active Liebe und übernatürliche Freiheit gesucht haben. So sind sie denn aus der Wahrheit und allen Tugenden in eine verkehrte Unähnlichkeit gesunken, und setzen die höchste Heiligung darein, durchaus den natürlichen Neigungen ohne Zügel zu folgen, um in der innern Ruhe bleiben zu können, bei jedem Antriebe sich nach aussen zu begeben und die Lust des Fleisches zu erfüllen, um so schnell dieses Bildes los werden und zur innern Ruhe zurückkehren zu können. Diese höllischen Früchte wachsen aus ihrem Unglauben und ihrer Ketzerei und nähren diese Ketzerei zum ewigen Tode. Denn in der Krankheit und in der Angst des Todes treten dann Formen und Bilder vor ihre Seele, die sie schrecken und verwirren und ihnen den Weg zum innern Ruhen verschließen. Da gerathen sie dann in trostlose Verzweiflung und sterben wie tolle Hunde, und je nachdem sie gelebt erwartet sie die ewige Vergeltung.

Diesen falschen und bedenklichen Sätzen setzt Ruysbroe nun die kirchliche Lehre von der Contemplation entgegen. Und wir geben auch hier die mehreren Schilderungen vollständig welche er in seinen verschiednen Schriften von der wahren Contemplation gegeben hat, und stellen die einfachste Beschreibung derselben voran. Sie lautet so.

Wenn wir mit Gott zugeneigtem Geiste frei mit Gott zusammenhängen, so treten wir aus uns selbst heraus und werden ein Geist (spiritus) mit ihm. Er vereinigt uns mit sich in der ewigen Liebe, die er selbst ist. Das ist das contemplative Leben, das allen denen bereitet ist, welche sich von Bildern loszumachen verstehen, und allein im Geiste frei lieben und dienen. So bleibt Gott in uns, und wir in ihm.

Diese einfache Beschreibung erweitert sich dann folgendermassen.

Die wahre Contemplation ist ein maßloses Wissen, das höher als alle Vernunft nie in die Vernunft herabsteigen kann, so wenig als die Vernunft zu ihr hinauf. Die erleuchtete Maßlosigkeit ist der schönste Spiegel, in dem Gottes ewiger Glanz strahlt. In dieser Maßlosigkeit hören alle Wirksamkeiten der Vernunft auf. Sie ist aber nicht Gott selbst, sondern das Licht, durch welches wir contempliren. Diejenigen, welche sich in dieser Maßlosigkeit, die zwar über aber nicht ohne die Vernunft ist, und im göttlichen Lichte befinden, sehen eine gewisse Oede (vastitas) in sich. Diese Maßlosigkeit schaut (adspectat) alles ohne Verwunderung, die Verwunderung ist unter ihr, das contemplative Leben ist ohne Verwunderung. Die Maßlosigkeit sieht etwas, ohne zu wissen, was das ist, was sie sieht; denn das was sie sieht, geht über alles hinaus und ist nicht dieses und jenes. Wer das contemplative Leben in sich erfahren will, der muß mit allen Tugenden geschmückt sich über sein sinnliches Leben hinaus in den höchsten Theil seines inneren Lebens zurückziehen. Da zeigt sich ihm ein intellectuales Licht, welches weder durch den Sinn, noch durch die Vernunft, noch durch die Natur, noch durch klare Betrachtung begriffen werden kann. Dieses Licht giebt Freiheit und Vertrauen zu Gott und ist höher als alle von Gott geschaffenen, natürlichen Dinge. Es ist die Vollkommenheit der Natur und über der Natur, ein erleuchtetes Mittel gleichsam zwischen uns und Gott. Unser bildloser Geist ist der Spiegel in welchem dieses Licht leuchtet. Es fordert von uns Aehnlichkeit und Einheit mit Gott. Im Spiegel lebt Gott in uns mit seiner Gnade und wir leben in Gott durch Tugenden und gute Werke. In diesem Spiegel erlangen wir eine gewisse Aehnlichkeit mit unserm Urbilde, Gott, wenn wir ein mit der göttlichen Vorhersehung oder Vorherbestimmung übereinstimmendes Leben führen. Dieses Licht strömt heraus in Aehnlichkeit und zieht hinein in die Einheit. Das fühlen wir über die Natur in unsrer

nackten und nach innen gekehrten Intelligenz. Wir sind alle eins mit Gott in unserm ewigen Urbilde. Dieses ist die Weisheit Gottes, welche unsre Natur an sich genommen hat. Wir müssen ihm aber auch in Gnade und Tugenden ähnlich seyn, wenn wir uns in unserm ewigen Urbilde, welches Gott selbst ist, eins mit Gott fühlen und finden wollen. Auf diese Weise war und ist Jesu Seele erhaben und eins mit der Weisheit Gottes, und diese seine Seele war und ist auch jetzt noch mit allen ihren Kräften voll der Fülle aller ihrer Gaben, und er selbst ist der Quell, aus welchem uns alles Nothwendige fließet. Jesus hat das sinnliche Begehren (affectus) und das Sinnenleben durch seinen gekreuzigten und verherrlichten Leib, die Liebe und das vernünftige Leben aber durch seinen Geist (spiritus) und durch alle jene Gaben und Verdienste gespeiset, durch welche er dem Vater gefällt. Die Contemplation aber und die Erhebung des menschlichen Geistes hat er durch seine Person gespeiset, so daß wir in ihm und er als Gott und Mensch in uns lebt durch Aehnlichkeit der Tugenden und durch Einheit der Genießung. Der Vater und er haben den Erdkreis mit ihren Gaben und Charismen und Sacramenten nach eines jeden Verlangen und Bedürfniß erfüllt.

Wir erkennen im Lichte der Natur Gott als Schöpfer und Herrn der Welt. Wir sehen und glauben als gläubige Christen im Glauben den Inhalt des Glaubens und wünschen von seiner Gnade unterstützt sein Gesetz zu erfüllen. Aber Gott fordert auch innerlich unsern Geist, daß wir ihn schauen, wie er uns, und ihn lieben, wie er uns. Wenn sich dieser Forderung genügend der Mensch in sich zurückzieht und sein Herz öffnet, so strahlt Gott wie ein Blitz in dasselbe, eine ungeheure Freude, eine keusche Wollust erfüllen den Menschen, er weiß nicht was ihm begegnet ist und wie er das dauern kann. Das ist der unaussprechliche Jubel, den nur der Erfahrende kennt. Dieses Jubiliren ist der niedrigste Grad der Contemplation, herzliche Liebe und brennende Flamme der Andacht mit Lob und Dank und beständiger Verehrung gegen Gott.

In diejenigen nun, welche durch dieses Jubiliren in die einfache Reinheit ihres Geistes erhoben sind und die dadurch mit aufgedecktem Angesichte vor Gott stehen, strahlt Gott ein einfaches Licht, welches nicht Gott ist, sondern ein Mittleres zwischen dem schauenden Geiste und Gott. Dieses Mittlere heißt Blitz Gottes oder Aspiration des Vaters. In diesem Lichte zeigt sich Gott auf einfache Weise, nicht nach dem Unterschiede und der Art der Personen, sondern in der Einfachheit seiner Natur und Substanz, über der Vernunft und diesseits (citra) der Betrachtung. Dieses Licht und diese Manifestation Gottes geben dem contemplirenden Geiste eine wahre Kenntniß (notitia), daß er Gott sieht, soweit ihm dieses in diesem irdischen Leben möglich ist.

Dieses ist die zweite Stufe der Contemplation. Die dritte ist die Speculation, ein Schauen, eine Intuition im Spiegel. Der Intellect des contemplirenden Menschen ist gleichsam ein lebendiger Spiegel, in den Vater und Sohn den Geist der Wahrheit gießen, um die Vernunft zu erleuchten, daß sie alle Wahrheit erkenne, die in Bildern, Formen, Arten und Aehnlichkeiten erkannt werden kann. Betrachtung und Vernunft reichen nicht dahin, wo Gottes Antlitz über und ohne Vernunft in bloßer Intelligenz und bildlosem Geiste (mens) geschaut wird. Dieses geeinfachte Auge schaut immer des Vaters Antlitz, etwa wie die Engel. Sein Ziel ist das Bild, welches Gott selbst ist. Es sieht im einfachen Schauen Gott und alles, insofern es eins ist mit Gott und das genügt ihm. Das ist dann Contemplation. Gott hat durch das Licht des Geistes seiner Wahrheit das vernünftige Auge erleuchtet, daß es in Formen, Bildern und Aehnlichkeiten Gott und alle Creaturen erkennen kann, so weit als es Gott gefällt, diese Kenntniß zu manifestiren und zu zeigen.

Der Geist Gottes befiehlt der von ihm erleuchteten Vernunft, daß sie das Sinnenleben nach den Vorschriften des göttlichen Gesetzes und der Kirche in Liebe und wahrer Discretion einrichte. Der intellectuale Mensch, der von Gott den Geist

der Wahrheit empfangen hat, soll vor Gott wandeln und sein inneres Leben mit Tugenden schmücken. Gott fordert ihn zu seiner Betrachtung und Erkenntniß auf. Das freut die Seele; sie öffnet ihre Augen, diese werden erleuchtet und Gott zeigt sich ihr, zwar nicht wie er in seiner Natur ist, sondern in Bildern und Aehnlichkeiten, wie die erleuchtete Vernunft sie fassen und verstehen kann. Diese sieht Gott unter intellectualen Bildern als Macht, Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte, Wohlwollen, Barmherzigkeit, Reichthum, Huld, lebendige Treue, Trost und Süsse. Sie sieht auch den Unterschied der Personen und daß jede Person wahrer Gott ist und gleich allmächtig, sie sieht die Einheit der Natur in der Dreiheit der Personen, die Fruchtbarkeit der göttlichen Natur und ihrer einfachen Wesenheit, jede Person Gott und in ihrer einfachen Substanz Gottheit (divinitas).

Das einfache Auge schaut mit einfachem Schauen im göttlichen Lichte einfach was Gott ist. Diesem einfachen Auge folgt das intellectuale Auge, welches in demselben Lichte erforschen will, was und wer Gott sey. Aber alle Vernunft und alle mit Discretion vereinigte Betrachtung unterliegt im Angesichte Gottes, und die intellective Kraft wird in ein Maßloses erhoben, ihr Schauen ist maßlos, d. h. es verhält sich nicht auf diese oder jene Weise und sieht weder hiehin noch dorthin. Das Maßlose hat eben die ganze intellective Kraft umfangen, das Schauen dieser Kraft ist über sie selbst hinausgehoben und ausgebreitet, so daß sie selbst nicht weiß, wo sie ist. Denn was sie schaut kann sie nicht ergreifen, weil eben ihr Schauen maßlos ist, und von ihr ohne Ziel und Rückkehr ausfließet und ausschweifet. Auch was sie ergreift kann sie nicht ganz ergreifen, weil auch ihr Ergreifen (captus) maßlos ist. Sie wird deshalb von Gott weit höher ergriffen, als sie ihn ergreifen kann.

Dieser maßlose modus steht in der Mitte zwischen derjenigen Contemplation, welche in intellectualen Bildern und Aehnlichkeiten vor sich geht, und derjenigen, welche über alle Bilder hinaus im göttlichen Lichte geschieht.

Der vierte Act des contemplativen Lebens, welche dieses, insofern es sich auf Contemplation bezieht, ganz vollendet, ist die erhobene und erleuchtete Uebung in der Liebe nach Gottes gnädigstem (gratissima) Willen.

Diese Art ist zugleich mit dieser Uebung aus Gott geboren. Der h. Geist, der uns reiniget und in dem wir leben, fordert uns auf, ihn zu lieben, wie er uns liebt. Diese Aufforderung ist so entsetzlich zu hören, daß alles in uns von der Heftigkeit und dem Sturme der Liebe erschüttert wird. Da erweitert sich das Herz im Verlangen, es öffnet sich, und alle sensitiven Kräfte folgen mit der sensiblen Liebe gegen Gott. Die Seele die über sich selbst lebt, geht in gerader Richtung mit innerer Danksagung und Vergessen alles desjenigen, was die göttliche Liebe hindern kann, vorwärts. Es geht voran der erleuchtete Intellect, und der freie Wille mit Lob und Dank, und mit Ehrfurcht in dem Schauen der ewigen Liebe. Was aus Gott geboren ist, ist Gott und Geist, ist Gott mit Gott, eine Liebe ein Leben in seinem ewigen Urbilde, ist Geist und Gott ähnlich durch die Gnade und die liebende Anhänglichkeit an Gott, ist heilig, stark und frei und in der Uebung der Liebe alles besiegend.

Der innerliche und devote Liebhaber Gottes, der Gott in fruitiver Ruhe und sich selbst in activer an Gott sich anschmiegender Liebe, und sein ganzes Leben in Tugendübungen besitzt, gelangt durch diese drei Stücke und durch die verborgene Manifestation Gottes zum überwesentlichen, contemplativen Leben, das im Lichte Gottes und auf göttliche Weise geführt wird, und zu welchem Gott in freiestem Willen erhebt. Diese Contemplation stellt uns in eine Reinheit und Durchsichtigkeit über allen Intellect und ist ein besonderer Schmuck aller Tugenden und des ganzen Lebens. Man kann dazu weder durch Wissenschaft, noch durch Scharfsinn noch durch Uebung gelangen. Wer Gott mit sich in seinem Geiste vereinigen, und durch sich selbst erleuchten will, der allein kann Gott so contempliren. Die verborgene Natur der Gottheit in Bezug auf die Personen

contemplirt und liebt zwar activ und ewig; in der Einheit der Wesenheit selbst aber, in der ewigen Umfassung der Personen genießt sie. In dieser Umfassung in der wesentlichen Einheit Gottes sind alle devoten und innerlichen Geister eins mit Gott durch die liebevolle Eintauchung und Schmelzung ihrer selbst in ihm. Aus Gnade sind sie also dasselbe eine, was dieselbe Wesenheit in sich selbst ist. In dieser erhabenen Einheit der göttlichen Natur ist der Vater aller Wirksamkeit im Himmel und auf Erden Princip und Ursprung, derselbe spricht in den absorbirten und versenkten Innerlichkeiten des Geistes: Siehe, der Bräutigam kommt; geht ihm entgegen.

Wenige gelangen zu dieser Contemplation, theils wegen eigner Unfähigkeit, theils wegen der Verstecke (latebras) des Lichtes, in dem diese Contemplation vor sich geht. Was davon zu sagen ist, kann durch keine eigne Consideration ganz gefaßt werden. Der mit Gott Geeinte und Erleuchtete faßt sich durch sich selbst. Denn Gott über alle Aehnlichkeiten hinaus, wie er in sich selbst ist, fassen, heißt gewissermassen Gott mit Gott seyn, ohne ein Mittel oder eine perceptible Anderheit die ein Hinderniß oder Mittel machte. Aber das Geschöpf bleibt immer Geschöpf und verliert nie seine Wesenheit. Dieser Satz von Gottseyn ist aus dem N. T. und jeder muß ihn verstehen, wenn man ihn nur recht erklären kann. Der Vater des Lichts spricht immer nur ein Wort, ein ewiges, abgründiges, nemlich: Sieh! das ist der Ausgang und die Zeugung des Sohnes des ewigen Lichts, in dem alle Seligkeit erkannt und geschaut wird. Wer diese Contemplation haben will, muß äusserlich tugendhaft und innen frei von allen Werken seyn, um bildlos zu seyn, er muß Gott innerlich mit anschmiegender Intention und Liebe anhängen, wie unauslöschliches Feuer; er muß sich endlich selbst in der maßlosen Wesenheit der Gottheit und in der Finsterniß in welche alle Contemplirenden im Genusse abirren, und sich selbst nach dem Maße der Creatur nicht finden können, verlieren. Im Abgrunde dieser Finsterniß ist der von Liebe brennende Geist sich selbst gestorben und da fängt

Gottes Offenbarung und das ewige Leben an. Denn dort leuchtet und wird geboren ein unbegreifliches Licht, d. i. der Sohn Gottes; in ihm fangen wir an zu sehen und contempliren das ewige Leben. Dieses göttliche Licht wird in der einfachen Existenz des Geistes gewährt, wo der menschliche Geist die Klarheit Gottes aufnimmt, und zwar über alle Gaben und Acte insofern sie der Creatur angehören, in der otiosen Leerheit seiner selbst; wo er durch die fruitive Liebe sich selbst verliert, und Gottes Klarheit ohne Mittel aufnimmt, und soferne es der Creatur zusteht, unabläßig dieselbe Klarheit wird, die er empfängt. Diese verborgene Klarheit ist so unermeßlich, daß der Contemplirende in seinem Grunde bloß ein unbegreifliches Licht sieht, und nach einfacher Nacktheit alles umfassend sich als dasselbe selbst fühlt.

Nach diesem Anfange des Sehens können wir unsres Bräutigams beständige Ankunft mit Freuden contempliren. Diese Ankunft ist eine neue Zeugung und eine neue unabläßige Erleuchtung. Der Grund, aus dem diese Klarheit kommt, ja der diese Klarheit selbst ist, ist fruchtbar und lebensvoll, und also wird die Offenbarung des innern Lichtes im Innersten des Geistes beständig erneuert. Hier hören alle Acte und Tugendübungen auf. Der Bräutigam kommt plötzlich, kommt immer, bleibt immer. Seine Ankunft ist in einem ewigen Jetzt, und bringt unendliche Freuden mit.

Alle Reichthümer Gottes, die Gott aus der Natur hat, besitzen wir liebenderweis in ihm und er in uns, in jener unermeßlichen Liebe, welche der heilige Geist ist. Durch sie sind wir uns selbst gestorben, und ins Dunkel eingegangen, wo der Geist in der Umfassung der Dreieinigkeit in der überwesentlichen Einheit Gottes ruhend und genießend bleibt. In dieser Einheit ist der Fruchtbarkeit nach der Vater im Sohne und der Sohn im Vater und in ihnen alle Creaturen, und zwar über allen persönlichen Unterschied. Hier entsteht ein ewiger Ausgang und eine anfangslose Wirkung. Hier ist Princip ohne Princip. Denn da der allmächtige Vater im Abgrunde seiner Fruchtbar-

keit sich selbst vollkommen begriff, da gieng dieses Vaters Sohn, das ewige Wort, die andre Person der Gottheit aus, und durch diese ewige Zeugung des Wortes sind alle Creaturen, ehe sie zeitlich Creaturen waren, von Ewigkeit ausgegangen, und Gott sah und erkannte sie in sich selbst, in einer gewissen Anderheit unter lebensvollen rationibus, aber doch nicht in einer gänzlichen Anderheit. Denn was in Gott ist, ist Gott. Dieser ewige Ausgang und dieses ewige Leben, die wir von aller Ewigkeit in Gott haben, und ohne uns selbst sind, ist die ratio unsrer zeitlich geschaffenen Wesenheit. Unsre geschaffene Wesenheit hängt von der ewigen Wesenheit ab und ist eins mit ihr nach der wesentlichen Existenz. Das ewige Seyn und Leben, welches wir nach den Ideen in der ewigen Wesenheit Gottes haben und sind, ist Gott ähnlich. Denn es bleibt immer in der göttlichen Wesenheit ohne Unterscheidung, und fließt auch durch die ewige Zeugung des Wortes beständig aus unter gesonderter Anderheit nach der ewigen ratio oder Idee. Durch beides sind sie Gott so ähnlich, daß der allmächtige Gott sich in dieser Aehnlichkeit unabläßig selbst nach Wesenheit und Personen erkennt. Denn obwohl nach der Vernunft hier Unterschied und Anderheit ist, so ist doch diese Aehnlichkeit eins mit dem Bilde der höchsten Dreieinigkeit, welches die ewige Weisheit Gottes ist, in der Gott sich selbst und alles in einem ewigen Jetzt schaut. Gottes Weisheit ist sein Bild und seine Aehnlichkeit, und unsre Form und Urbild, in ihr schaut Gott sich und alles wie in einem Spiegel. In diesem göttlichen Bilde leben alle Creaturen als in ihrem ewigen Urbilde beständig nach der Idee und zu diesem Bilde und dieser Aehnlichkeit sind wir von der Dreieinigkeit geschaffen. Deshalb sollen wir aus uns heraus in dieses göttliche Licht gehen. Der Schoos Gottes des Vaters ist der Quell und Ursprung unsres Lebens und unsrer Wesenheit.

Einige fühlen über alle Tugendübungen hinaus in sich selbst ein vitales Leben, d. h. das geschaffene Leben mit dem ungeschaffenen vereinigt, d. h. Gott und die Creatur. — Wir haben ein gewisses ewiges Leben in uns im Urbilde der göttlichen

Weisheit. Dieses Leben bleibt immer im Vater, fließt mit dem Sohne aus und beugt sich in dieselbe Natur mit dem h. Geiste zurück, und so leben wir immer in unserm Urbilde, der h. Dreieinigkeit und der Einheit des Vaters.

Von da aus haben wir ein gewisses geschaffenes Leben, das aus derselben Weisheit fließet, in welchem Gott seine Macht, Weisheit und Güte erkennt, und dieses Leben ist das Bild von jenem, durch welches er in uns lebt. Aus diesem Bilde hat unser Leben drei Eigenschaften, durch welche wir dem Bilde ähnlich werden. Unsre Wesenheit lebt immer, schaut an, und neigt sich in den Ursprung unsrer geschaffenen Substanz, wo wir aus Gott, zu Gott, in Gott leben und Gott in uns. Das ist das vitale Leben, welches wesentlich und aus der nackten Natur in uns ist. Dieses Leben ist über Hoffnung, Gnade, Glauben und alle Tugendübungen, und deshalb sind seine Wesenheit, sein Leben und seine actio eins. Dieses Leben ist in Gott und in der Substanz unsrer Seele verborgen, und weil es von Natur in allen ist, so können es einige auch ohne Gnade, Glauben und Tugendübung mit dem Intellect ergreifen. Das sind die ruhenden in sich gekehrten Menschen, die über sinnliche Bilder hinaus in die nackte Einfachheit ihrer Wesenheit gehen, und dort sich für heilig und selig, einige sogar für Gott halten. Dieses vitale Leben ist aber aller Heiligung (sanctimonia) Grund und Ursache. Wir sehen es als den glorreichen Abgrund der Reichthümer Gottes, in dem wir mit Gott vereint sind, welches in alle unsre Kräfte voller Gnaden nach Würdigkeit ausfließt. Die Einigung mit Gott ist über Vernunft und Sinn. Dort sind wir ein Geist und ein Leben mit Gott. Nur der besitzt dieses Leben, der durch Liebe und Gottes Gnade sich selbst in dieses vitale Leben gestorben ist, in jener Quelle getauft, in göttlicher Freiheit wiedergeboren im h. Geiste sich immer erneuert. Aus diesem vitalen Leben hat uns Gott geschaffen, nicht aber aus dem Leben selbst, noch aus seiner eignen Substanz, sondern aus Nichts. Unser geschaffenes

Leben hängt von jenem ewigen ab. Alles ist in Gott ohne sich selbst als in seiner eignen Ursache.

Unser geschaffenes Leben lebt in der ewigen Idee oder Form, die wir im Sohne Gottes haben, und diese Form ist eins mit Gottes Weisheit und lebt in unsrer geschaffenen Wesenheit. Die Zeugung des Sohnes und der Ausgang des Geistes wird beständig in der Nacktheit unsrer Seele erinnert. Gottes Klarheit, die im obersten unsres Geistes herrscht, giebt Wissenschaft, Weisheit, klaren Intellect, vernünftige Betrachtung und Discretion in allen Tugenden. Das Leben vernichtet sich gleichsam in der Liebe. Alle unsre Kräfte schmelzen beim Anblick der ewigen Liebe Gottes. In der einfachen Natur und in der Reinheit des Geistes ist ein ruhender Zustand, die bildlose Nacktheit, wo wir aber nicht ohne Vernunft sind, und im Kampfe der Liebe mit Gott alle Puncte unsres Verhältnisses zu ihm fühlen.

Das vitale Leben besteht aus Natur, Uebung, Wesenheit und Ueberwesenheit. Es ist uns aus Gott geboren, ist eins mit Gott, lebt aus Gott in uns dann aus wieder in Gott. Der Vater hat uns gezeugt und erwählt in seinem Sohne; wir sind Söhne Gottes, nicht von Natur sondern aus Gnade.

Wir sehen das ewige Leben, wenn wir uns über die Vernunft zu unserm einfachen Auge durch Glauben und Liebe erheben. Da finden wir die göttliche Klarheit in uns gezeugt; sie ist Gottes Bild, das unser einfaches Auge so umgebildet hat, daß es kein andres Bild aufnehmen kann. Wir sind da in Gott, bleiben aber nach Substanz und Natur immer verschieden von ihm. Diese göttliche Klarheit hat weder Anfang noch Ende, nicht Zeit, Ort, Weg, Steg, Form, Gestalt, Farbe.

Die Uebung dieses vitalen Lebens besteht eben in der Wechselwirkung der Liebe Gottes und des Menschen, da wir immer begehren, Gott immer giebt, wir immer nach ihm streben und ihn doch nicht ganz erreichen können. Seine Wesenheit ist über alle Uebung der Liebe hinaus Einssein mit Gott in ewigem Genießen; über Thun und Leiden und Einigung hinaus ein

seliges Ruhen in der Einheit mit Gott, in der niemand als Gott ist. Gottes actio ist seine Natur. Unter seiner actio (d. h. während er auf uns wirkt) sind wir ruhend, transformirt, eins mit ihm in seiner Liebe, nicht in seiner Natur, denn sonst wären wir Gott und in uns selbst Nichts geworden, was unmöglich ist. Aber wir sind über und ohne Vernunft in klarer Erkenntniß, und fühlen da keinen Unterschied zwischen Gott und uns, weil wir über uns selbst und alle ordines in seine Liebe excedirt sind. Da ist kein Fordern und Geben, sondern selige ruhende Wesenheit. In dieser ruhenden Wesenheit entsteht überwesentliche Contemplation, ein überwesentliches Fühlen, das Herrlichste, was mit Worten ausgedrückt werden kann; ein sterbend leben und lebend sterben auſſer unsre Wesenheit hinaus in unsre überwesentliche Seligkeit. Dieß geschieht, wenn wir, so oft wir wollen, uns bildlos machen können. Gottes Natur ist der uns in Finsterniß und unermeßlicher Unwissenheit verborgene Kern der Liebe. Immer aber ists nur eine Einheit der Liebe, nicht der Natur. Vereint und verbunden können wir werden, eins werden können wir nicht (unum effici). Unsre Wesenheit ist Gottes Ueberwesenheit, die wir nur durch Lieben erreichen können.

Die Liebe.

Die Stufen des Aufsteigens zur Einheit, die eben vorgetragen sind, schildert Ruysbroek nun als Grade der Liebe. Er thut dieß so.

Zwischen dem Einssein mit Gott durch die Liebe und dem Gottähnlichseyn durch die Gnade wird die Liebe auf alle Arten geübt. Gott berührt unsern Geist, und fordert von uns, daß wir ihn lieben, wie er uns liebt. Seine Liebe ist unermeßlich, wie er selbst; die unsrige hat Maß. Was seine Liebe fordert können wir nicht leisten. Da tritt denn ein Nachlaß (defectus) der Kräfte ein; unsre Liebe wird in Vergleich mit der göttlichen maßlos. Die Liebe ist weder warm noch kalt, weder hell noch dunkel, weder Speise noch Trank; es ist nichts in der Welt,

was im eigentlichen Sinne mit der Liebe verglichen werden könnte. Gottes Liebe gegen uns aber ist eine geistige Berührung, in welcher er seine Gnaden und seine Gaben, wie es jedem nützlich ist, vertheilt, daß wir ihnen zufolge ein tugendhaftes Leben führen. Es giebt aber vier Arten der Liebe, in welchen alle Heiligkeit besteht. Die erste bezieht sich auf die Gebote und auf die Freunde, die zweite auf die Rathschläge. Diese gehört für die hohen Geister, welche nach Gottes Rathschlägen leben. Die dritte bezieht sich weder auf Gebote, noch auf Rathschläge, sie gehört für die Söhne Gottes, welche die Wirkung Gottes in nackter Liebe dulden. Die vierte ist Einsseyn mit Gott durch die Liebe oder in der Liebe. Die erste ist Gott über alles fürchten und lieben und ihm in der heiligen Kirche, im katholischen Glauben, in Tugenden und allen guten Handlungen gehorchen. Die diese Liebe haben, sind Freunde Gottes, die Gott in der niedrigsten Art lieben, in welcher man überhaupt Gott lieben kann.

In der zweiten liebt man Gott im Geist und in der Wahrheit. Da ist mehr innere Richtung auf Gott, als äussere Werke wegen Gott, Berührung vom Geiste Gottes und Forderung immer größerer Liebe. Je mehr man liebt, desto mehr wird man berührt, und gelangt so zu einer maßlosen Erfahrung, (experimentum) zur maßlosen Liebe. Man wird dadurch reiner Geist und hängt in maßloser Liebe mit Gott zusammen. Man erschöpft sich fortwährend im Thun, bis man zum Ruhen (otium) gelangt; dann fühlt man eine neue Berührung und erschöpft sich wieder im Wirken, weil alle unsre Kräfte in der maßlosen Liebe nachlassen. Das heißt Gott lieben und von Gott geliebt werden. Was die Liebe an sich ist, kann nicht verstanden werden, ihre Aeusserungen aber sind folgende. Sie giebt mehr als gefaßt werden kann, und fordert mehr als jemand zahlen kann. Diese Forderung fühlt sich zuweilen als affectives und brennendes Feuer in der Seele, als Hitze und Ungeduld im Körper, als heißhungrige Gier im Geiste. Die Gier der Liebe verzehrt die actiones spiritus und bringt sie

zu einem einfachen Ruhen. Da beginnt dann die intellectuale Contemplation und die liebende Hinneigung zu einem süssen und seligen Wesen, wo die maßlose Liebe vollkommen ist. Die intellectuale Contemplation und die liebende Hinneigung sind Flöten, die ohne Töne und Worte tönen. Ohne Rückblick und Rückkehr gehen sie immer ins ewige Leben fort, immerwährend aber im Einklang mit der allgemeinen heiligen Kirche. Ihren Ton wirkt der h. Geist durch seinen Hauch. Sie stehen zwischen der maßlosen Liebe und der nackten und ruhenden in der Mitte.

Die dritte ist die hohe, vom göttlichen Lichte erleuchtete Liebe. Da sind die ruhenden und nackten Geister über alle Handlung in ein bloßes Intelligiren, in eine nackte Liebe erhoben. Da thun sie nicht mehr, sondern sie werden vom Geiste Gottes getrieben (non agunt, sed aguntur). Hinsichtlich ihres Fühlens und Erfahrens sind sie selbst gleichsam Gnade und Liebe und heißen Söhne Gottes. Ihr Leben ist der Welt abgestorben mit Christo verborgen in Gott; unaufhörlich werden sie aus dem h. Geiste wiedergeboren. Sie sind auserwählte Söhne der Liebe Gottes und über die Gnade und alle ihre Handlungen hinaus geschickt, in Nichts zurückzugehen, sich zu verlieren, in der Liebe zu schmelzen. Sie sind gottgestaltig.

Die vierte ist ruhender Zustand. Diese ist Gotte in nackter Liebe und in göttlichem Lichte geeinigt, über alles Thun hinaus, von aller Uebung der Liebe ledig und frei, die einfache Liebe duldend, welche den Geist (spiritus) des Menschen verzehrt und gleichsam vernichtet in sich verwandelt, so daß er sich selbst vergißt und nichts mehr weiß, weder Gott, noch sich, noch eine Creatur, nichts als die bloße Liebe, die er schmeckt, fühlt, erfährt und im einfachen Ruhen besitzt. Er fühlt sich da selbst als e i n e Breite (latitudo) mit der unermeßlichen Liebe, die alles umfaßt, und niemals umfaßt werden kann. Er sieht sich auch vereint mit der ewigen Wahrheit, die weder Anfang noch Ende hat, die immer unbewegt allen Creaturen vorangeht und allen Creaturen folgt. Er sieht ein, daß er in e i n e Erhabenheit mit Gott erhoben ist, der über Himmel und Erde

und alle Creaturen herrscht. Er schaut sich auch als Tiefe, und in seine Ueberwesenheit, welche Gottes Wesenheit ist, erhaben, und da findet er sich mit Gott und allen Heiligen als eine unendliche Seligkeit, welche für Gott wesentlich, für uns aber überwesentlich ist, die über allem und unter allem ist, ein ruhender Grund, d. h. eine Stütze ohne Grund, sowohl Gottes als alles dessen, was von Gott geschaffen und nur durch sich selbst erkannt wird. Bei Gott ist sie ruhendes und wesentliches Wissen, bei uns unbegreifliches Nichtwissen. Wo wir erkennen und wissen, da sind wir selig und mit Gott durch die Liebe vereint, wo wir nicht wissen, da sind wir eine ruhende Seligkeit mit Gott über unsre geschaffene Wesenheit hinaus, wo wir alle des Geistes (spiritus) beraubt sind, und ausserhalb unsres Geistes mit Gott uns in der überwesentlichen Seligkeit und bei einem unerschöpflichen Abgrunde befinden. Dieser Abgrund ist Gottes Wesenheit und wird nie, weder von Gott noch von einem Geschöpfe bewegt.

Es kommt alles auf die Liebe an. Es giebt verschiedne Wege zu Gott, aber die Liebe ist auf allen, und harte Werke ohne Liebe sind nichts werth. Der Wille zu harten Werken mit Liebe aber ist alles in diesem Puncte.

Die sieben Stufen der Liebe sind guter Wille, freiwillige Armuth, Demuth, Keuschheit, Gottes Ehre wünschen, helle Contemplation in Reinheit des spiritus und Nacktheit des mens, endlich Gefühl und Ergreifen eines unendlichen oder abgründigen Nichtwissens in uns über alle Kenntniß und Wissenschaft hinaus, ein Hinausgehen über alle Namen in ein ewiges Namenloses, wo dann Ruhen, Finsterniß, Seligkeit ist.

Die Wage der Liebe Gottes ist vierfach. Die erste lehrt uns, wie Gott uns aus nichts geschaffen, und sich selbst und alles gegeben hat. Diese Liebe haben alle und jeder ganz; sie ist über alle Zahl, Maß und Zeit, reinster Geist ohne Ort. Wenn wir sie haben wollen, müssen wir alles verlassen. Die Natur der Liebe ist immer geben und empfangen, sie aber ist in sich eine ruhende Wesenheit.

Die zweite Wage der Liebe wiegt alles gleichmäßig (aequabiliter) und giebt jedem das Seine. Gottes Liebe giebt uns Gnade, Tugenden und Zeit. Sie fordert von uns selbst Wahrheit und Tugenden mit rechter Gesinnung und Liebe. Entsprechen wir ihr, so entsteht ein Gleichgewicht der Wage; was auf beiden Schalen liegt, mehrt sich in gleichem Maße.

Die dritte Wage der Liebe theilt und ordnet alles dreifach in Zeit, Leben und Substanz. Gott hat uns selbst in der Zeit gedient und uns dreifach geehrt. Im Anfange hat er den Menschen nach seinem Bilde und nach seiner Aehnlichkeit gemacht; in der Mitte der Zeit kam er selbst auf die Erde und that alles bis zur Sendung des h. Geistes; am Ende der Zeit wird er zum Gerichte kommen. Die vierte Wage der Liebe ist die Wage der Gebote Gottes.

Hindernisse der Contemplation und Weg zu derselben.

Der wahren Contemplation steht entgegen die Vielfalt des Herzens, die fürwitzige Beobachtung andrer, die äusseren Sorgen für Verwandte und Freunde, die Bemühung um Herbeischaffung der Bedürfnisse des Lebens. Kluge und vorsichtige Discretion ist zwar an sich gut, aber ihr Uebermaß ist es nicht, die innere Uebung wird entfernt, wenn man sich nach aussen zu einem den Sinnen gefallenden Leben kehrt. Vielleicht ist diese Wendung nach aussen keine Sünde; sie verhindert aber jedenfalls den Menschen, zu seinem Grunde zu gelangen.

Die am innern Worte festhalten, die haben Ohren zu hören. Die vielfach sind und die h. Schrift aus Eitelkeit studiren, und immer andre lehren wollen, die erlangen die göttliche Erleuchtung nicht. Denn sie folgen weder dem h. Geiste, noch sonst jemanden, sondern bleiben immer beim Buchstaben der h. Schrift und wollen alles nach ihrem Sinne verstehen und auslegen. Da widersprechen denn oft ihre Sätze der ächten Lehre und der wahren Heiligkeit und es erfolgt Streit. Wir

sollen Gott in uns hören; dann stimmt unser Leben mit der h. Schrift, mit der Kirche und den Heiligen.

Vier Versuchungen stehen dem Gelangen zum höchsten Leben, zur wahren Contemplation entgegen. Zuerst die ungezähmte Natur, die sich in allem Möglichen, in Sehen, Hören ꝛc. Lust zu verschaffen sucht. Diese Versuchung ist fast allgemein; sie findet sich auch bei Eremiten, Mönchen, Geistlichen und Prälaten. Manche halten das gegenseitige Gefallen für Keuschheit und geistige Freundschaft, sagen, sie seyen zart und schwach und brauchten mehr Bequemlichkeit und Geräthe, und Gute, denn für solche halten sie sich, müsse man ehren. Diesen helfen alle ihre körperlichen Uebungen nichts. Die zweite Versuchung besteht darin, daß man ein hartes Leben mit Rücksicht auf eignen Gewinn führt. Man liebt Gott mit einer natürlichen Liebe, nicht mit einer Liebe aus der Gnade, damit er einem besondre Gnade erweise, einem einen eignen Engel sende, oder Briefe mit Goldbuchstaben geschrieben, oder Träume und Gesichte. Das kommt aus dem geistlichen Hochmuth, der sich solcher Auszeichnungen würdig hält. Wo ein hartes Leben ohne Herzensdemuth ist, da ist immer Heucheley beigemischt. Das sind Pharisäer, die auf äussere Werke stolziren, und welche der Teufel durch seine Gesichte leicht verführen kann.

Die dritte Versuchung findet sich bei den Religiosen von feinem, scharfen Geiste, welche vom Teufel verführt die Natur und die natürlichen Gaben nach der Lust der Natur ohne Liebe und Geistesarmuth brauchen. Sie glauben alle Wahrheit und Lebensregel ohne göttliche Hülfe fassen zu können. Diese kommen selten zur Bekehrung, so fest sitzen sie im geistigen Hochmuth. Sie glauben auch die Mysterien der Schrift erforschen zu können. Niemand, meinen sie, verstehe die Schrift besser als sie, und sie tadeln die Schrift selbst. Ihre ganze Uebung besteht im innerlichen Imaginiren und Studiren. Die einfachen Asceten verachten sie als dumme Thiere. Immer wollen sie neue Erfindungen vorbringen, und sprechen dann mit einer na-

türlichen Ergötzung (an sich selbst). Sie haben einen finsteren Ernst und Hochmuth im Umgang und pflegen ihren Körper reichlich.

Die vierte Versuchung endlich findet bei denjenigen statt, welche ohne Tugendübung durch den bloßen nackten Intellect die wesentliche Existenz ihrer Seele in sich finden, und sie in einem nackten Ruhen des Geistes und ihrer Natur besitzen. Sie verwerfen alle äusseren Tugendübungen, und alle inneren Thätigkeiten (Wollen, Erkennen, Lieben, Verlangen), sitzen irgendwo ganz unthätig, die Sinne von allen Bildern entblößet, und ziehen sich in sich selbst zurück, weil ihnen aber die Liebe zu Gott fehlt, so durchdringen sie sich selbst nicht, sondern halten ihre Wesenheit für ihren Gott oder Götzen und glauben doch eins mit Gott zu seyn und eine Wesenheit mit ihm zu haben.

Die Mittel gegen diese Versuchungen sind einmal sich als armen Sünder bekennen, der ohne Gott nichts vermag, auf Gottes Güte vertrauen, die Gebote der Kirche halten, Gott und den Menschen gehorchen, seinen Sinn und seine Natur zügeln, aller unordentichen Lust widerstehen, seinen eignen Willen Verstand und Urtheil verläugnen, sein Kreuz auf sich nehmen, mit Discretion Enthaltung üben, Liebe gegen alle und heitern Muth in Leiden zeigen, allen die schuldige Ehre erweisen und nach Kräften dienen, gegen Falsche ernst, streng und reif seyn; dann sich in sich selbst zurückziehen und die nackte Intelligenz der unbegreiflichen Wahrheit Gottes darbieten, welche wir uns und uns ihr eingeprägt und eins mit ihr geworden in uns finden werden. Das ist die helle Stimme, mit welcher wir den Sohn Gottes anrufen und mit ihm zugleich das Erbe besitzen. Dann kehren wir zu uns selbst zurück, beugen uns vor der Majestät Gottes und tragen alles. Das ist die gnadenvollste Stimme. So hat auch Christus nach seiner Menschheit sich herabgelassen und uns das ewige Leben verdient. Mit dieser Stimme rufen wir die göttliche Gerechtigkeit an, und steigen mit Christo in den unendlichen Abgrund Gottes, dessen

Boden niemand erreichen kann. Aus dieser Tiefe erheben wir uns freien Geistes zur höchsten Höhe und loben mit allen seligen Geistern Gott in Christo. Das ist die anmuthigste Stimme, mit welcher wir die überheiligste Dreieinigkeit anrufen, die wir mit der Fülle ihrer Gnaden und Gaben in uns wohnend finden, und uns mit allen uns von ihr verliehenen Tugenden in die göttliche Einheit zurückgebeugt. Aus dieser reichen Einheit fließen wir dann im Besitz aller Gnaden aus, und das ist die süßeste Stimme mit welcher wir den h. Geist anrufen, und durch welche wir die Breite der Liebe besitzen und eins mit ihm werden. Wenn die Liebe so den Geist in Einheit besitzt, dann kommt sie zur vivacitas spiritus und bietet derselben ihre unermeßlichen Schätze zum Kosten. Das ganze Innere des Menschen ist dann voll geistiger Ergötzung und keuschester Lust, und er beginnt sich heftig zu sehnen nach der Unendlichkeit der Liebe. Das ist die verborgenste Stimme, durch welche wir die Liebe selbst bitten, uns in sich zu absorbiren, wo alle liebenden Geister ihre Wirksamkeit verlieren, dem Genießen weichen und demselben zur Verfügung gestellt sind. Da erscheint dann das dunkle Schweigen, das über alle Maße hinaus ruhend ist, in dem wir gestorben sind und über uns selbst leben. Das ist die höchste Seligkeit, beständiges Schweigen in unserer Ueberwesentlichkeit.

Hieher kann keiner dringen ohne Liebe und Tugendübung in Gerechtigkeit. Diejenigen irren also, die eine falsche Ruhe und eine falsche Freiheit des Geistes suchen.

Oft ist es nur eine natürliche Neigung, ein natürliches Urtheil, eine Unstätigkeit oder Neuheit, ein Drang der Natur, was man für eine große Heiligkeit und Vollkommenheit hält. So lange der Mensch noch nicht über vierzig Jahre alt ist, ist er den Affectionen sehr unterworfen und von Natur unstät. Er sucht häufig, ohne es zu wissen, in seinen Uebungen Wohlgeschmack und Lust und da mischt sich meist die Natur bei. Er glaubt den Geist zu hegen und hegt nur seine ungebändigte Natur und seine Eigenheit.

Der Weg zur wahren Contemplation ist Reinheit des Gewissens, Unschuld des Lebens, Nüchternheit der Sinne und daß man den Bedürftigen hülfreich sey; sodann Einkehr ins Innere, in ein heiliges bildloses Ruhen, ein erhobener Blick, der offen ist für die ewige Wahrheit, einfaches und beständiges Bleiben im Innersten, im wahren Frieden, eine Einwohnung in sich selbst, die durch nichts Lasterhaftes oder Ungleiches bewegt wird, eine in Andacht brennende Liebe, die in die Güte Gottes hinaufstrebt, ein Durst der Seele, in alle Ewigkeit mit Gott zu seyn, Aufgeben aller Eigenheit in den freisten Willen Gottes, und Sammlung aller Kräfte in die Einheit des Geistes; immerwährendes Lob, steter Dank, unausgesetzte Liebe und Ehrfurcht und würdiger Dienst Gottes. Wer sich Gott und sich selbst treu bewiesen hat, der wird contempliren, sobald sich Gott ihm zeigen will.

Reinheit des Gewissens ist die Grundlage aller Heiligung, dazu genaueste Selbstprüfung, Beichte, Vertrauen auf Gott, fortwährende Demuth und Gebet. Bei der Messe Bekenntniß und Bitte zu Gott, den rechten Weg zu zeigen, Christi Leiden, die Würde Mariä, der Apostel, der Martyrer, der Confessoren, der Engel und der Priester dankbar bedenken, und einen Hunger und Durst nach dem Abendmahl fühlen.

Die innere Uebung ist vierfach. Sie ist einmal Erhebung zu Gott mit Liebe, Lob, Dank und Vertrauen; dann Verachtung unsrer selbst; ferner Uebung der Liebe, Einigung mit allen Guten, thätige Liebe, endlich Stellung unsrer Vernunft zwischen Zeit und Ewigkeit, wo wir die Welt als einen Kerker betrachten und den Himmel als das Reich, in das wir gerufen sind. So lange wir zwischen beiden stehen, sind wir traurig; daraus erwächst aber die höchste Tugend, die geduldige Langmuth.

Wenn man diese vierfache Uebung erreicht hat, so kann man im nackten Ruhen über der Vernunft contempliren, und alle Tugenden durch die Vernunft gesondert betrachten.

So finden wir nach unsrer Vernunft einen Unterschied

zwischen Gott und Gottheit, zwischen Ruhen und Thun. In der fruchtbaren Natur der Personen ist Dreieinigkeit in Einheit und Einheit in Dreieinigkeit, die mit einer gewissen lebendigen Unterscheidung der Personen beständig wirkt.

Ob wir gleich alle nach unsrer Ueberwesenheit über unsre geschaffene Wesenheit hinaus eine wesentliche Einheit mit Gott sind, die beständig ruhet und ohne Wirken ist, so sind wir doch auch mit Gott eine fruchtbare Dreieinigkeit der Personen, welche über alle geschaffenen Dinge lebt und wirkt.

Dieß erklärt sich so.

Wir erkennen uns als ein und dasselbe ewige Leben mit unserem himmlischen Vater, der unser Ursprung und Schöpfer ist. Wir finden uns als lebendige Wahrheit in seinem Sohne, der unser Urbild ist, in dem wir alle über uns selbst, unterschiedlich geschaffen, geordnet und erkannt in seiner ewigen Weisheit leben. Wir fühlen uns im h. Geiste, der uns von Ewigkeit her geliebt und mit allen Tugenden geschmückt und gewollt hat, daß wir eins mit ihm seyen durch die Liebe. Der h. Geist sendet uns voll Gnade und Gaben aus, daß wir in Tugenden nach seinem Willen leben, und führt nach innen zu innern Tugenden, zu Dank und Liebe gegen Gott. Er löset uns von uns selbst und allen Dingen, und lehrt uns die Uebungen der vollkommnen Liebe, wechselseitige Contemplation zwischen Gott und uns, wechselseitigen Geschmack, Liebe, Kenntniß, Gefallen und Zerschmelzen in Liebe. Gott giebt sich uns selbst, aber wir können ihn nicht fassen; es fließen von ihm Gaben auf unser gesammtes Wesen. Wir schmecken seine Liebe; er ißt und trinkt mit uns, wir mit ihm. Dieß geschieht über die Fassungskraft der Sinne hinaus; je mehr wir essen, desto mehr hungern, je mehr wir trinken, desto mehr dürsten wir; aber die Liebe trägt alle Kosten. Die Gaben Gottes verzehren und nähren, sie sind selbst Speise und Trank; und doch bleibt in uns Hunger und Durst nach jenem unermeßlichen Gute, der Liebe selbst, welche alle ihre Gaben unendlich übertrifft.

Jesus hat nichts Unmögliches befohlen, und doch hat er

geboten, daß wir eins mit ihm und dem Vater seyn sollen, und versichert, daß wo er ist auch wir seyn sollen. Wir sind auch wirklich auf sechsfache Weise eins mit Gott, einmal in Liebe und im h. Geiste, doch aber ein andres als Gott in Gnade und Tugenden, geeint mit Gott über uns selbst hinaus, dann aber doch in uns selbst bleibend und ausser Stande über uns hinauszureichen; in uns selbst hungrig und durstig und unvermögend, Gott zu ergreifen, und doch über uns selbst hinaus in ewiger Liebe satt und selig.

Dieß erklärt sich so.

Wir sind alle ein Leben in Gott unserm ewigen Urbilde, über unsre geschaffene Wesenheit hinaus; eben so eine Menschheit, welche Gott geschaffen hat, und eine menschliche Natur, welcher er das Bild seiner Dreieinigkeit eingeprägt und welche er aus Liebe angenommen hat, um mit uns Gott und Mensch zu seyn. Das ist allen Menschen, guten und bösen gemein, denn das ist die Höhe und der Adel unsrer Natur, aber deshalb sind wir weder heilig noch selig. Erst wenn Gnade und Tugenden uns in die nackte und ruhende Leerheit unseres Geistes (spiritus) erheben, in welcher Gott regiert, finden wir uns als eins mit Gott und allen Heiligen; da sind wir dann erst vollendet in einer Liebe, welche Gott selbst, der Anfang und die Quelle unsres ewigen Lebens ist.

Wir sind ein andres als Gott und können nie eins mit ihm werden, so lange wir in uns selbst subsistiren jeder in seiner Person, wo Gott uns sich ähnlich gemacht hat, auch in der bloßen Natur nach unsern höheren Kräften. Diese Aehnlichkeit, welche Gott uns allen gleich von Natur gegeben hat, macht uns, wie schon gesagt, weder heilig noch selig.

Wir sind eins mit Gott über uns selbst und bleiben ihm ähnlich beständig in uns selbst. Wie sich dieß verhalte, lehrt uns Gottes Instinct oder Attact, der unsre Vernunft erleuchtet, und nach aussen schickt und ein tugendhaftes Leben von uns fordert, der uns dann nach innen zieht und Einigung mit Gott von uns verlangt. Dieser Instinct oder Attact ist ein beständi-

ges und lebensvolles Mittel zwischen Gott und uns, insofern wir beständig ähnlich bleiben in uns selbst und über die Aehnlichkeit hinaus eins mit Gott.

Durch diesen Instinct werden wir innerlich bewegt, und es entsteht in uns ein unstillbares durch Vernunft und Geschöpf nicht zu bezähmendes Verlangen. Denn Gottes Geist verlangt von unserm Geiste, uns aus uns heraus ganz in Gott überzugießen und Gott selbst ganz in uns zu fassen. Beides ist uns unmöglich. Wir können nicht unsre Wesenheit aufgeben und in Gott übergehen, müssen also immer ein andres als Gott und geschaffene Creaturen bleiben. Denn kein Geschöpf kann Gott werden und Gott kann kein Geschöpf werden. Auch können wir Gottes Unermeßlichkeit, Länge, Tiefe, Höhe nicht in uns fassen. Indessen können wir, was uns unmöglich ist, nicht auch als für Gott unmöglich erklären. Wo unsre Kräfte nachlassen, da wirkt der Geist des Herrn über unsre Kräfte und unser Thun hinaus, da werden wir von diesem Geiste getrieben, dulden seine Wirksamkeit über all unser Thun hinaus, und so duldend erfassen wir ihn gewissermassen und werden von ihm erfaßt.

Was der Attact, der uns von uns selbst und von allen Dingen befreit und uns Gott in Liebe einigt, in seinem Grunde ist, können wir nicht ergründen, eben so wenig als was die Liebe an sich selbst ist. Wenn wir uns aber im Thun ausgeschöpft haben, fangen wir wieder an. Denn die Gaben Gottes lassen uns nicht müssig seyn. Des Geistes Ausfluß macht uns reich und läßt uns doch hungrig und durstig. Gottes Liebe ist gewaltig. Die unsrige kann ihr nicht entsprechen. Sie ist nackt, ruhend, ohne alles Thun; ein verzehrendes Feuer, das uns ausser uns selbst verzehrt und in die Einheit mit Gott absorbirt. Ueber uns selbst also sind wir mit Gott geeint immer satt; in uns aber, wenn wir die Gerechtigkeit lieben und im Leben üben immer hungrig.

Das Genießen an sich selbst, d. h. das Genießen Gottes und unser aller, die wir mit ihm in Liebe eines sind, das über-

wesentliche Genießen, ist eine ruhende, herrliche, wesentliche Einheit über den Unterschied der Personen hinaus, wo Gott weder ausfließet, noch nach innen zieht, sondern wo die Personen ruhend und eins sind in der genießenden Liebe, welche die herrliche und ruhende Einigung der Personen ist. Da sind Ruhe, Genuß und Freude ganz unendlich und grundlos. Da sind alle Geister (spiritus) nur ein ununterschiednes Genießen mit Gott. Gottes Genießen aber ist die Einheit der Personen, nacktes Ruhen, überfließendste Freude, unerschöpfte Seligkeit, ewige Krone der Liebe. Wenn wir mit Gott durch seine Gnade und durch unsre guten Werke in Liebe geeinigt sind, da erhält jeder eine besondre Gnade und Herrlichkeit, größer oder kleiner nach der Würdigkeit, die er im Stande der Gnade mit göttlicher Hülfe erlangt hat. Wo wir ohne Mittel über alle Verschiedenheit hinaus mit Gott eins sind, da ist Gott sein eignes und unser Genießen in ewiger und unerschöpfter Seligkeit.

Zwischen der Aehnlichkeit mit Gott, die in uns ist, und der Einheit in Gott, ist der lebendige Funke unsrer Seele in der Mitte, welcher ein gewisses Licht und ein Feuer des h. Geistes ist. Das Licht zeigt uns, daß wir eins sind mit Gott in Liebe und Genuß, und Gott ähnlich durch seine Gnade und unsre Tugenden. Das Feuer aber verzehrt die Unähnlichkeit in uns, und erhält uns in beständiger Erkenntniß und Liebe, giebt uns Trost und einen Vorschmack der Herrlichkeit Gottes, und macht uns der ewigen Seligkeit gewiß. Wer dieß einsieht und fühlt und erfährt ist ein Auserwählter, ein Guter.

Alle guten Christen sind in einem Glauben, im Gesetze des Evangeliums und der Gebote Gottes, in einem Willen und einer Liebe, in Gnade, Tugend, in Gottes Ehre und im wahren Leben Gottes und Christi verbunden. Alle Guten von der göttlichen Gnade Erleuchteten finden in der Einkehr in sich selbst über die Vernunft in der eignen Wesenheit das Reich Gottes in sich und Gott in seinem Reiche. Das heißt das contemplative Leben. In unsrer Auskehr aber üben wir unsre

Sinne

Sinne in Tugenden oder guten Handlungen, nach der Leitung der richtigen Vernunft, d. h. nach der Discretion und in ungeschminkter Liebe. Das ist das thätige (actuose) Leben, das Leben nach den Geboten das allen nöthig ist, die selig werden wollen. Wenn in demselben Menschen Thun und Contemplation wohlgeordnet beisammen sind, so entsteht wahrhaft seliges und heiliges Leben.

Die gesegneten Werke, welche uns zu Heiligen und Seligen machen, geschehen auf vierfache Weise, welche in Gott ihren Ursprung hat. Das sind die vier Arten der Liebe (Marc. XII. 30.).

Erstens die Liebe von ganzem Herzen. Man bedenkt die Wohlthaten, welche Gott vom Falle an bis zur Himmelfarth Christi uns erwiesen hat, und seinen Befehl, daß wir ihn von ganzem Herzen lieben sollen. Da ist denn nöthig, daß wir alle Leidenschaften aufgeben, die dem Verlangen nach Gott im Wege stehen, und wir finden dann Christum in uns leben durch seine Gnade und uns in ihm durch seine Tugenden. Wir suchen ferner, finden und lieben Christum über uns im Himmel zur Rechten des Vaters in der Herrlichkeit und gehen in einfacher Intention, andächtigem Gebete und glühender Andacht über die Himmel hinaus, erheben uns dadurch in Christi Angesicht, und sehen mit intellectualen Augen und mit erleuchteter Vernunft den Vater im Sohne und den Sohn im Vater, und zugleich den Sohn nach seiner Menschheit zur Rechten des Vaters mächtig über alles. Endlich sehen wir Christum in uns selbst und im heiligen Sacramente. Denn da begehren wir und werden begehrt, wir essen Gott, aber er selbst verzehrt uns in sich, wir sehnen uns, daß er uns in sich verwandle, auf daß wir mit ihm im Angesichte seines Vaters ein lebendiger Christus werden.

Die zweite ist die Liebe von ganzer Seele. Der Vater mit dem Sohne hat uns den h. Geist gegeben, der beider Liebe ist. Der h. Geist aber giebt uns sich selbst und alle seine Gaben, und fordert nichts als Liebe von uns. Seine

Gaben heischen innerlich Tugend und äusserlich gute Werke von uns. So müssen wir seiner ewigen Liebe durch ewige Gegenliebe gehorchen, seinem freien Willen aussen und innen durch Tugend und gute Werke entsprechen, im freien Willen thun und leiden. So werden wir fest, wenn wir nichts anders wollen können als Gott, wie Christus gehorsam war bis zum Tode. Das heißt dann von ganzer Seele lieben, d. h. unsre lebendige Seele über alles Sinnenleben bis dahin erheben, wo die Seele Geist (spiritus) heißt, und wir uns selbst und alles Ungeordnete verläugnen. Da haben wir dann unsre Seele in unsrer Macht, können uns in uns selbst zurückziehen und uns ganz mit der Liebe Gottes verbinden, bleiben in Gott und Gott in uns.

Die dritte Art ist die Liebe aus allen Kräften. Gott ist einer in seiner Natur, welche fruchtbar ist in der Dreieinigkeit, ewig ausfließend, lebend, wirkend mit dem Unterschiede der Personen, erkennend und liebend, Himmel und Erde und alle Creaturen schaffend. Gott bleibt aber auch ohne Aufhören innen, ruhend, ohne Werk, in seiner Wesenheit mit ewiger Liebe in der Einheit des h. Geistes, wo wir über uns selbst mit ihm eine Liebe, ein Genießen sind. Wenn die Gnade ausfließet, macht sie uns ihr ähnlich, wenn sie innen bleibet, zieht sie uns mit sich in die Einheit ihrer Liebe. Da befiehlt uns dann der h. Geist, daß wir aus allen Kräften lieben sollen, um in der Liebe mit Gott eins zu werden. Wir sammeln also Herz, Sinne, Seele und alle geistigen und körperlichen Kräfte in uns, und alles was wir sind, und erheben uns zu dem Höchsten, was wir leisten können. Da finden wir die Einheit aller liebenden Geister im Quell der göttlichen Gnade, welche der Fülle aller Gaben und der göttlichen Liebe am nächsten ist. Da sind alle liebenden Geister eine geistige Einheit, in welcher Gott nach seiner Gnade lebt und jedem Liebenden nach seiner Würdigkeit Gnade giebt. Diese Einheit können nur diejenigen finden und fühlen, welche alle Wirksamkeiten ihrer Kräfte übersteigen, und zu derjenigen ruhigen Liebe, welche

Aehnlichkeit mit den seraphischen Geistern hat, sich erheben, weil sie höher ist als alle Ordnungen und Uebungen der Liebe, weil sie die Fülle der ganzen Gnade ist, in welcher alle Uebungen der Tugenden anfangen und aufhören. Diese ruhige Liebe geht über alles hinaus, übt nur sich selbst, ist der vollkommene Schmuck aller Tugenden und in ihrem höchsten Theile gleichsam ein Haufe feuriger Kohlen, die alles Materielle und alles ihr Unähnliche verzehren. Da ist kein Kommen und Gehen mehr; keine Hitze der Liebe und der Tugenden, sondern es ist wie gereinigtes klares Oel nach dem Kochen. Die ruhige Liebe wohnt in Gott und Gott in ihr, sie nährt alle Tugenden und nährt sich selbst bloß von Gott. Sie ist wie Sonne und Quell, Licht und Stern aussendend und immer unerschöpflich. Wenn wir uns und alle unsre Kräfte im Lieben erschöpfen, dann finden wir diese Einheit aller liebenden Geister und Gott mit uns in ruhiger Liebe geeint. Ueber dieser Einheit ist nichts andres, als die Einheit des h. Geistes, in welcher unser aller Einheit und ruhige Liebe, wie in ihrem Lebensgrunde wurzeln.

Die vierte Art ist die Liebe vom ganzen Geiste.

Ueber unserm nackten Geist ist nur die ewige Liebe, Gott selbst. Also müssen wir Geist und Geist (spiritus et mens) im Lieben erschöpfen, wenn wir die Einheit der Liebe in Gott finden wollen. Bei dieser Einheit bleiben wir aber doch in Geist und Geist immer etwas andres als Gott. Zwischen dieser Einheit und Anderheit lebt unsre beständige Vernichtung im Lieben, in welcher unsre Seligkeit besteht. Jenes Einsseyn und diese Anderheit werden von Gott gefordert. Wir sollen uns ausschöpfen in den h. Geist hinein, und übergießen in den Vater, in die ewige Weisheit, in welchen wir ohne Anfang ewige Ideen haben. So fließen wir in Gott und in uns selbst zurück. Nur wenn wir in der Liebe Ohnmacht fühlen und über uns hinausgehen, fühlen wir bloß Gottes Liebe und uns nicht. Im Thun aber, wenn wir uns liebend erschöpfen fühlen wir den Unterschied. Wenn wir der Sünde absterben und uns selbst entsagen, sind wir Gott ähnlich. Zwischen Gott und uns

ist kein andres Mittel, als seine Gnade und unsre guten Werke. So gefällt Gott uns und wir ihm. Dieses gegenseitige Gefallen ist die wahre Uebung der Liebe. Mit ihr thun wir alle unsre guten Werke, ohne sie nichts Gutes, denn ohne unsre Mitwirkung und wider unsern Willen können wir Gott nicht ähnlich werden, und Gott kann uns weder heilig noch selig machen.

Das Abendmahl.

Die vier Stücke, welche zum heilsamen Empfang des Abendmahls gehören, lehrt uns Maria, die vorzüglichste Lehrerin aller Tugenden und der ganzen Heiligkeit. Diese vier Stücke sind Reinheit, wahre Erkenntniß Gottes, Demuth und die Sehnsucht des freien Willens. Maria war rein, denn sie war voller Gnaden, also bekenne deine Sünden, die schweren ausführlich, die leichteren kurz, habe bittersten Schmerz über alle deine Sünden, guten Vorsatz und vor allem liebendes Vertrauen zu Gott. Nur keine langen, wortreichen Beichten, sie verwirren nur und machen Scrupel. Maria hatte die vollkommenste Kenntniß Gottes nach Christo, eben weil sie so rein war; sie war demüthig, denn sie sagte ich bin deine Magd; sie hatte die Sehnsucht des freien Willens, denn sie rief: es geschehe, wie du gesagt hast.

Das Gesetz hat die Figur des Abendmahls, das neue Testament beschreibt es mit göttlicher Schrift. Ueber Natur und Schrift und allen Zweifel erhebt uns der christliche Glaube und macht uns der Gnade Gottes gewiß. Alle christlichen Schriften bis auf unsre Zeit und die Institute der Kirche, die nicht irren kann, lehren uns das. Osterlamm und Manna sind Figuren auf das Abendmahl. Alle Figuren der Juden sind erfüllt. Unsre Sacramente bleiben bis ans Ende der Welt; dann werden auch sie aufhören; aber die in ihnen verborgene Wahrheit ist das ewige Leben und bleibt ewig. Das Abendmahl ist als Testament eingesetzt. Dieß Testament ist Christus selbst im heiligen Sacramente, und was er selbst als Gott und Mensch

leisten kann. Wie Melchisedech Brod und Wein nahm und opferte, so Jesus. Die Materie ist Brod und Wein, die Form sind die Worte des Herrn: Das ist mein Leib; das ist mein Blut. Mit den Worten: Das ist mein Leib, verwandelte er die Substanz des Brodes in die Substanz seines Körpers, der mit am Tische saß. Die Jünger sahen diesen Körper am Tische mit leiblichen Augen und sahen ihn im Brode mit den Augen des Glaubens. Sie fragten ihn nicht um die Art und Weise; denn sie wußten, daß der, dem nichts unmöglich ist, auch dieses thun könne. Alles jenes Brod, welches der Herr zu seinem Körper consecrirte, und welches die Priester in der ganzen Welt consecriren, ist seiner Natur nach nur ein Brod (nur eine Natur des Brodes). Alle Hostien werden in der Consecration durch die verborgene Intention, und durch das Aussprechen der Worte wie eine Materie und eine einfache Substanz vereint, und was vorher Brod war wird ganz Leib Christi. Christi lebendiger Leib ist im ganzen Sacramente einer und ungetheilt. Dasselbe ist der Fall beim Weine. Die Consecrationen des Leibes und des Blutes sind verschieden, nach der Materie und nach der Form der Worte, auch nach Gestalt und Bedeutung, sind aber doch nur ein Christus. Christi Leib ist in der Hostie nicht ohne sein Blut, das Blut im Kelch nicht ohne seinen Leib. Also ist Christus ganz und ungetheilt in jedem Theile des Sacramentes. Das ungesäuerte Waizenbrod und der wassergemischte Wein bedeuten die Sanftmuth Christi und daß er das in die Erde gelegte Waizenkorn und der Weinstock war.

Es ist ein Wunder, daß Christi Liebe verzehrt und nährt, nimmt und giebt, und daß er uns seine Menschheit und seine Gottheit zu kosten giebt. Jedes Stückchen Brod, jeder Tropfe Wein enthält den ganzen Christus der im Himmel ist, wie die eine Seele ganz und überall im ganzen Körper ist, ohne Ort. Die Priester empfangen durch den Genuß der zwei Elemente nicht mehr als die Laien durch den des einen. In der Consecration sind alle Priester freiwillige Instrumente des Heilandes,

der durch ihrer aller Mund spricht: Das ist mein Leib; das ist mein Blut. Jeder Priester macht den wahren Leib Christi, alle denselben. Der Kelch deutet auf den unendlichen Beweis der Liebe Jesu durch Vergießung seines Blutes.

Daß Christus uns seinen Leib und sein Blut im Abendmahle giebt, ist eines der vier Zeichen seiner ewigen Liebe gegen uns. Wer mein Fleisch ißt, und mein Blut trinkt, der bleibet in mir und ich in ihm, er wird nicht sterben, sondern ewig leben. Dieß ist vom geistigen Leben zu verstehen, wie die Engel und die Seligen im Himmel leben, die auch Christum, aber ohne Mund und Zähne essen und trinken. Denn Christus ist das lebendige Brod des Himmels, das vom Vater in die Welt gesandt ist, das wir mit Liebe in unserm Geiste essen und trinken, wie auch die englischen Geister und die Geister der Menschen im Himmel, und wie Christus uns selbst alle durch seine Liebe in sich verändert (transmutat). Die so essen und gegessen werden, die haben das ewige und selige Leben in Christo, und können immer essen und trinken, so oft sie sich mit Liebe ihres geliebten Herrn Jesus Christus erinnern. Und diese haben eine größere Sehnsucht nach dem Sacrament und sind zu seinem Genusse bereiter und geschickter als die andern. Denn sie lieben die Institute der heiligen Kirche, ihren Cultus und ihre Uebungen, wie sie Christus zu seiner Ehre und zu seines Volkes Nutzen eingesetzt hat. Was sie innen im Geiste besitzen, das empfangen sie ganz auch äusserlich im Sacrament, sind heilig durchs Empfangen, heiliger durchs Haben, heiligst durch Haben und Empfangen.

Christus giebt sich im Sacramente verhüllt, als Brod und Wein, weil wir hier im Glauben leben und die Herrlichkeit seiner persönlichen Erscheinung nicht würden ertragen können. Alle Sacramente und Gaben der Kirche sind verhüllt, die Taufe in Wasser, das Chrisma in Oel ꝛc. Wir kauen das Sacrament mit den Zähnen, und im Sacramente selbst essen wir, unsrer Seele nach, sein Fleisch und trinken sein Blut und zwar durch Glauben und Liebe; so werden wir mit ihm

und er mit uns vereint. Wenn die Consecrationsworte ausgesprochen sind, so wird durch Gottes Kraft die Substanz des Brodes in die Substanz des Leibes Christi verwandelt (transfertur), dieselbe Substanz, derselbe Leib, welcher im Himmel ist, den wir alle insgesammt im Sacramente empfangen. Nach der Art der Substanz und in der Substanz selbst nehmen wir zugleich das auf, was wesentlich mit ihr vereint ist, die Länge, Breite, Größe und was zum Leibe gehört, insofern er mit der Substanz einer ist. So ist also sacramentlich (per sacramentum) der Leib Christi in allen Ländern, Orten und Kirchen gegenwärtig, und so können wir ihn verschiedentlich aufheben und hinsetzen, in der Büchse haben, empfangen und geben. Wie er aber im Himmel mit Händen und Füßen und allen seinen Gliedern im Angesichte der Engel und Heiligen ist, in voller Herrlichkeit, so verändert er den Ort nicht, und bleibt immer gegenwärtig. Auf diese Weise können wir ihn nie aufnehmen. Das geschieht erst im ewigen Leben und ist die kleinste Herrlichkeit des Himmels.

Wenn ein Mensch das Sacrament des Abendmahls, welches uns von Gott gesandt und gegeben ist, und in welchem der Leib des Herrn enthalten ist und lebt, weshalb es über alles zu verehren ist, empfangen will, so soll er sich der ewigen Wahrheit darstellen, sein Leben, seine Werke und Thaten prüfen, und die ewige Liebe um Erbarmung wegen seiner vielen Sünden bitten. Und Gott wird seine Bitte gewähren und ihm ein freudiges Herz geben, er wird ihm sagen, mein Fleisch ist deinetwegen am Kreuze wohl gekocht, mein Blut ist lebendig und heiß und durchdringt Leib und Seele. Und der Mensch antwortet dann: Im Sacramente empfange ich deinen süssesten und heilsamsten Körper, das himmlische Manna, das man essen muß um nicht zu sterben, die Speise der Engel, welche die, die sie schmecken weise macht, und welche die Welt nicht schmecken kann, weil sie nur über äusserliche Dinge sich freut und betrübt.

Die Kirche.

Die Kirche ist die geistige Stiftshütte, welche nach diesem gegenwärtigen Stande der Gnade in dem zukünftigen Stande der Gnade ewig dauern wird. Diese Kirche bilden alle Guten mit Gott Vereinigten in eins gesammelt und berufen, alle durch ein Gesetz, einen Glauben, eine Taufe, durch gemeinsame Liebe und Handlungen und durch die ewige, sie alle umfassende Liebe Gottes vereint. Je höher jeder Einzelne in Leben und Uebung steht, desto mehr schmückt er die Kirche.

Noa baute eine Arche, dann baute Moses eine, die letzte Arche oder Lade aber ist Gott selbst, oder die Kirche oder jeder fromme Mensch. Diese letzte Arche dauert ewig, weil sie die Wahrheit aller frühern Figuren erfüllt.

Es sind vier Feste, eines im Winter, eines im Frühling, eines im Sommer, Weihnachten, Ostern, Pfingsten. Das vierte, im Herbst, ist das Weltgericht. In diesem werden alle zeitlichen Feste in ein ewiges vereinigt werden, und alle Feste überhaupt in eine Herrlichkeit Gottes vollendet.

Christus selbst ist unser canon, sein Leben unser ordinarius (sc. liber), und unser gemeinschaftliches Brevier oder Stundenbuch, das wir überall bei uns haben sollen. Dieses Buch ist Laien und Gelehrten gemein; wer sein Leben nach demselben einrichtet, seine Stundengebete darnach spricht, der kann im Geiste vertrauensvoll zum Herrn sagen: Herr dir zu gefallen, dir stets zu leben wünschten wir. Hierzu sind Mönchsorden gestiftet, in der Form verschieden, aber alle auf einen Grund, Jesus Christus, erbaut. Jesu wegen hat die Kirche in Jesu Namen und zur Ehre seines Vaters durch den h. Geist viele Dienste, Opfer, Oblationen, innere Uebungen, äussere gute Handlungen, Messen, Bussen, Abstinenzen, sieben Sacramente, sieben Horen angeordnet, welche alle, jeder nach seinem Berufe, üben sollen.

Gerson gegen Ruysbroek.

Die Lehre Ruysbroeks von der Einigung der gläubigen Seele mit Gott fand bald nach seinem Tode einen bedeutenden Gegner an dem Kanzler der Universität Paris, Gerson. Dieser hatte durch den Karthäuser Bartholomäus eine lateinische Uebersetzung der Schrift Ruysbroeks vom Schmucke der geistlichen Hochzeit erhalten, und theilte demselben, nachdem er sie, wie er versichert sorgfältig gelesen hatte, sein Urtheil über diese Schrift, insbesondre über das dritte Buch mit. Er habe, sagt er ihm, in derselben viel Heilsames und Tiefes gefunden. Das erste Buch gebe Unterricht im activen Leben, das zweite führe unter manchfaltigen schönen Gleichnissen und Tropen, welche nur die Erfahrenen fassen können, ins geistige oder affectuale Leben ein, dessen Gegenstände mehr durch innigen Geschmack gekostet, als durch irgend eiu Denken gefaßt würden. Das dritte Buch wolle die Erhabenheit des contemplativen Lebens schildern, welches sich bereits den seligen Anschauungen nähere. Einige hielten, wie er gehört habe, dafür, daß ein unstudirter Mann diese Schrift verfaßt habe, und zögen daraus den Schluß, daß sie aus göttlicher Inspiration geschrieben sey, und folglich nur Wahres und Heiliges enthalten könne. Diese irrige Meinung veranlasse ihn sein Urtheil über diese Schrift auszusprechen. Er thut dieß in folgender Weise. In den zwei ersten Büchern findet sich nichts gegen den rechten Glauben und gegen die Reinheit der Sitten, indeß fordern auch sie einen besonnenen, besonders in den Gefühlen, von welchen der zweite Theil redet, nicht ganz unerfahrenen Leser. Die Schrift ist in einem keinesweges unbeholfenen und gemeinen Style geschrieben, sondern verräth vielmehr menschliche als göttliche Beredsamkeit. Die Anführungen von Stellen aus Dichtern u. a. zeigen Studium und Sorgfalt in der Abfassung, wie denn der Verfasser selbst sagt, daß er viele Mühe auf den lateinischen Ausdruck gewandt habe. Es kann aber vorzüglich deshalb von einer göttlichen Eingebung dieser Schrift nicht die Rede seyn, weil das dritte Buch den

Grundsätzen der heiligen Lehrer über unsre Seligkeit ganz und gar widerspricht. Die Decretale Benedict des Zwölften [15]) bestimmt ausdrücklich, daß unsre Seligkeit in zwei Acten, dem Anschauen und dem Genießen zugleich mit dem Lichte der Herrlichkeit besteht. Wenn in der vollendeten Seligkeit Gott nicht unser wesentliches Schauen und unsre wesentliche Klarheit ist, sondern nur die gegenständliche, wie viel weniger wird dieß bei derjenigen unvollkommenen Aehnlichkeit der Seligkeit der Fall seyn, die wir in diesem Leben kosten können. Nun behauptet aber der Verfasser, daß eine Seele, welche Gott vollkommen contemplirt, ihn nicht allein durch diejenige Klarheit sieht, welche die göttliche Wesenheit ist, sondern daß sie selbst die göttliche Klarheit ist. Er bildet sich ein, daß die Seele dann aufhört in derjenigen Existenz zu seyn, welche sie früher in ihrer eignen Art hatte, und daß sie in das göttliche Seyn verwandelt und absorbirt werde. Jenes ideale Seyn das sie vom Anfang in der göttlichen Wesenheit hatte, und von dem Johannes (I. 3—4) spricht, setzt der Verfasser als die Ursache unsrer zeitlichen Existenz und behauptet **esse unum cum eo secundum essentialem existentiam.** Die Seele des Contemplirenden, sagt er, verliere sich in einem solchem göttlichen, abgründigen Seyn, so daß sie von keiner Creatur mehr gefunden werden könne.

Ich habe mich, sagt Gerson, schwer überzeugen können, daß dieser Theil der genannten Schrift diese Irrthümer wirklich vortrage, da die zwei ersten Bücher so viel Treffliches enthalten, und der Verfasser selbst ausspricht, man solle genau zusehen und ihn nicht zu schnell verdammen. Eine wiederholte Untersuchung aber hat meine Vermuthung bestärkt, und entscheidend sind hiefür besonders folgende Stellen gewesen, die ich wörtlich anführe. **c. 2. In ipsa quidem sui vacuitate per fruitivum amorem spiritus perdit semet ipsum, Deique claritatem nullo intermediante suscipit, ac sine intermissione ipse fit ea claritas quam accipit. c. 3. Dependetque nostrum esse creatum ab esse aeterno, et secundum essentialem existentiam unum cum illo est.** Weiter: **Universi quoque supra**

sui creationem in vitae contemplativae altitudinem sublimati unum sint cum hac deifica claritate, immo ipsa claritas ipsi sunt, vident proinde, sentiunt et inveniunt per hoc deificum lumen se secundum esse vitamque suam increatam, eandemque fore simplicem divinitatis abyssum — — — atque cum eo quo vident lumen idem fiunt. c. 1. Universi devoti spiritus unum cum Deo profundo amoris defluvio sicut defecti non quomodolibet quidem unum, sed idipsum quodest ipsa in se essentia Dei eo modo quem deifica beatitudo requirit. c. 4. Illic est spiritus supra se ipsum translatus et Deo unificatus gustans, vidensque in unitate vividae abyssus, in qua sese secundum esse suum increatum possidet immensas divitias, quae ipsemet, juxta eum modum quo eas Deus, gustat et videt.

Aus diesen und ähnlichen Stellen schöpft Gerson sein Urtheil über die Intention des Verfassers und bemerkt ausdrücklich daß dieses Urtheil nur auf diese Weise geschöpft werden könne, und daß der Verfasser eben so wie die größesten Theologen sich die Prüfung müsse gefallen lassen, welche hier um so mehr an ihrer Stelle sey, da die Gegenstände dieses dritten Buches nicht per defectum et experientiam, sondern durch den den Heiligen inspirirten Intellect erkannt würden. Das Urtheil über dergleichen Gegenstände stehe den Schriftkennern, nicht den bloß Andächtigen zu. Einige Theologen hätten allerdings mit vielem Scharfsinn die Frage behandelt, ob die vernünftige Seele aus absoluter Kraft erkennen und durch die göttliche Wesenheit unmittelbar formal beseligt werden könne, so daß Gott die Kenntniß und das Genießen der Seele nicht bloß gegenständlich, sondern gleichsam formal wäre, d. h. daß Gott nicht bloß diejenige Erkenntniß wäre, welche von der Seele erkannt wird, sondern diejenige, durch welche die Seele selbst erkannt wird, und daß dasselbe vom Genießen gälte. Diese Theologen sprächen aber nur von der Möglichkeit und keiner behaupte es als wirklich, denn die kirchliche Bestimmung sey dagegen. Kein Theologe habe je auch nur die Frage aufgestellt, ob die Seele

auf die Art wie dieser Verfasser meint, Gott sehen und in ihm selig werden könne, weder als Wirklichkeit noch als Möglichkeit, daß nemlich die Seele aufhörte in ihrem eignen Seyn zu existiren und in jenes ideale göttliche Seyn verwandelt würde, das sie von Ewigkeit in Gott hatte. Denn um jetzt, fährt Gerson fort, nicht auf die von Unwissenheit zeugende Behauptung von der Mehrheit der Ideen in Gott einzugehen, so ist doch so viel klar, daß wenn der Leib Christi oder eines andern Seligen auf diese Weise seine Seele in seiner Contemplation und Seligkeit verlöre, diese Körper anstatt ihrer Seele die göttliche Wesenheit selbst haben müßten, welche sie formal belebte, weil sie sonst ohne Leben wären. Die Seele selbst aber wäre dann nicht von derselben Art wie früher, weil sie kein andres Seyn und Leben als dasjenige hätte, welches sie von Ewigkeit in arte divina hatte. Wie nun jede Seele, auch jede verdammte von Ewigkeit in diesem Seyn war, so war das göttliche Leben ihre Seligkeit. Auch könnte der menschliche Körper in der Herrlichkeit seine Seele nicht zu seiner formalen Belebung finden, oder wenn er es könnte, so wäre die Seele nicht verloren. 1. Cor. VI. 17 und diejenigen Stellen, in welchen Christus den Vater bittet die Gläubigen eins seyn zu lassen, wie er und der Vater eins sind, seyen nach der Erklärung der Väter nicht von der wesentlichen Einheit und von der vollkommenen Aehnlichkeit, sondern bloß von Aehnlichung und Theilnahme zu verstehen, wie Act. IV. 32. Der Verfasser habe vielleicht seine Sätze in diesem Sinne gemeint, aber seine Worte lauteten anders, und diese würden gar keinen Sinn haben, wenn sie nicht diesen hätten, er würde dann von dem Vorzuge der Contemplirenden vor den andern aus Gnaden aufgenommenen Söhnen Gottes nichts Besonderes sagen. Auch ein frommer und andächtiger Mann könne irren und der Verfasser habe sich am Schlusse des zweiten Buches über irrige Contemplirende selbst verwerfend geäussert. Er war, meint Gerson, ein Begharde, und vielleicht ist eben gegen seine Einbildung von dem seligmachenden oder contemplativen Anschauen die erwähnte Decretale gegeben wor-

den. Ehe diese Decretale erschien, konnte man ihn für keinen hartnäckigen Ketzer halten, wenn er nur bereit war die Kirche zu hören. Wer aber jetzt seine Sätze vertheidigt, der ist ein Ketzer. Ohne langes Studium der Schrift, behandle keiner dergleichen ungewöhnliche Gegenstände, denn wenn seine Schriften auch viel Wahres enthalten, so ist zu bedenken, daß der Teufel dem Irrthum den er verbreiten will immer einiges Wahre beimischt. Der Ungelehrte soll sich nicht anmassen, schwierige Puncte der Theologie mit neuen Worten, die er nach seinem Gutdünken und Gefühle erfunden hat, erläutern zu wollen. Nobis enim ad certam regulam loqui fas est, sagt Augustinus. Um solche Puncte zu bestimmen, zu erklären und zu verstehen, reicht die Andacht und der Besitz der höchsten Contemplation, die in Affection und Glut der Liebe besteht, nicht hin. Diese Art der Contemplation können auch Frauen und Unstudirte bei einfachem Glauben haben, und noch dazu meist leichter als Männer von Geist und Schriftgelehrsamkeit, die sich dann in der andern Contemplationsart auszeichnen, welche sich mit der Erforschung der göttlichen Tugenden beschäftigt, durch welche, nach Augustinus, der heilsame Glaube erzeugt, genährt, vertheidigt und gestärkt wird. Die Erfahrung zeigt, daß diese beiden Contemplationsarten von einander getrennt werden können, und auch Hugo sagt, die Liebe geht oft da hinein, wo die Erkenntniß draußen steht. Ohne die erste Contemplationsart kann aber niemand ein weiser und vollkommener contemplativer Theologe heißen. Der Vollkommene muß beide haben, und wenn eine entbehrt werden soll ist es besser die zweite als die erste nicht zu haben, weil die Wissenschaft (allein) aufblähet, die Liebe aber erbaut. Wo aber von der Wahrheit des Glaubens in der Schrift die Frage ist, muß das Urtheil der in der zweiten Contemplationsart Geübten gelten. Auch die in der Schrift Erfahrensten irren wohl zuweilen aus Mangel an frommem Gefühl oder weil dieß Gefühl durch Laster verderbt ist, diejenigen aber, welche nur ein geringes Licht des Verstandes haben und die Logik nicht kennen, fallen, auch bei reichem tugendhaften

Affect, bisweilen in die gefährlichsten Irrthümer, und wenn sie sich nicht demüthig in ihren Schranken halten, so sind gerade diese die hartnäckigsten und absurdesten Irrlehrer. Sie sollen also nicht leichtsinnig schreiben oder lehren, und man muß ihnen nicht ohne vorgängige sorgfältige Prüfung der Lehrer trauen. So habe z. B. Johannes Climacus die Tugenden als Impassibilitäten gesetzt und Allzustrenges über Sünde und Buße gelehrt, und Cassianus in der Lehre vom freien Willen geirrt.

So Gerson. Gegen seine Censur fand Ruysbroek einen Vertheidiger in Johannes von Schönhofen (de Schoenhavia), der geradezu behauptete, daß Ruysbroek's Lehre vom heiligen Geiste eingegeben sey, und ihn im einzelnen folgendermassen vertheidigt. R. spricht nicht von der unio per identitatem realis existentiae wie Joh. X. 30; denn er wiederholt in seinen andern Büchern öfters, daß das Geschöpf nie Schöpfer werden könne; auch redet er nicht von der unio solum per consensum et conformitatem voluntatis, welche alle diejenigen haben, die die geistige Gnade besitzen Act. IV. 32, sondern er meint die unio per amorem liquefactivum, et excessum contemplationis ecstaticae, quae prae nimia suanitate et magnitudine interni dulcoris et vehementia amoris animam liquefacit et resolvit et totam virtutem rationis absorbet. 2. Cor. 6, 17. Durch die Wahrnehmung der göttlichen Gegenwart und durch das Schmecken der innern Süße wird die andächtige Seele in sich selbst beruhigt, und stirbt durch glühendes ganz in Gott ausgebreitetes Verlangen sich selbst und allen geschaffenen Dingen. Dieß lehrt Paulus Gal. II. 29, welche Stelle nichts andres sagt als: ich bin, durch Liebe ganz in Gott umgestaltet, nicht in mir, sondern in Christo, und rede also durch die Liebe vergottet ganz wie Christus. Was schmilzt und aufgelöset wird, existirt nicht in sich selbst, sondern wird in das Bild umgestaltet, das ihm gegenwärtiger Weise geboten wird, 2. Cor. III. 18. 1. Cor. II. 9. Diese Umgestaltung ist aber unaussprechlich.

Anerkannt orthodoxe Schriftsteller haben dasselbe gelehrt. So sagt Bernhard in der epistola ad fratres de monte Dei:

Non posse velle, nisi quod vult Deus, hoc est jam esse, quod Deus est, cui jam velle et esse idipsum est, unde bene dicitur, quia tunc videbimus eum sicuti est, cum sic similes ei erimus, Joh. III. 2 hoc erimus, quod ille est. Quibus enim potestas data est filios Dei fieri, data est posestas, non quidem ut sint Deus, sed sint tamen quod Deus est. Gilbert ſagt in der zweiten Predigt über das hohe Lied: Sponsa transfunditur tota in idipsum, et in similem absorbetur qualitatem. Hugo von St. Victor aber behauptet in ſeiner Erklärung des ſiebenten Kapitels der Engelhierarchie des Areopagiten: Charitas nullum patitur medium inter se et objectum quod Deus, sed vehementer tendit in ipsum immediate et ideo nunquam quiescit, donec omnia transeant et ad ipsum dilectum et in ipsum veniant.

Ruysbroek war kein unſtudirter Mann, ſondern ein treffſicher Prieſter, der Gründer und erſte Prior des Kloſters der regulirten Chorherren in Grünthal. Er ſchrieb nicht lateiniſch, ſondern deutſch, und ein Bruder ließ einige ſeiner Schriften ins Lateiniſche überſetzen. Dem Ruysbroek aber wurde ſo große Gnade gegeben, damit er die Secte der freien Geiſter, die damals in Brabant ſehr zahlreich war, bekämpfen könne. Der lateiniſche Styl gehört alſo dem Ueberſetzer. Im deutſchen Texte tönt die feurige Rede des Herrn viel anmuthiger, rührender und entzündender. Bilder mußten vom Unausſprechlichen gebraucht werden; das Unausſprechliche kann nicht klar ausgeſprochen werden und unterliegt deshalb immer Mißverſtändniſſen.

Was Ruysbroek im dritten Buche des Werkes de ornatu spiritualium nuptiarum vorgetragen hat, hat er in andern Schriften z. E. in dem Büchlein de calculo vollſtändig erläutert, und für ſeine Anſicht kann auch die Auctorität des Thomas von Aquinum angeführt werden, der wörtlich ſagt: In visione, qua videtur Deus per essentiam, oportet quod Deus sit forma intellectus nostri, quia quacunque alia informaretur, illa non duceret nos in essentiam divinam; ergo in ipsa essentia di-

vina erit quasi forma intellectus qua intelliget. In diesem Sinne erläutert dann Johannes von Schönhofen die von Gerson angefochtenen Stellen.

Als Gerson von dieser Vertheidigung Kenntniß erhielt fand er es nothwendig in einem Briefe an denselben Karthäuser Bartholomäus an den er seine erste Schrift gerichtet hatte, sich gegen dieselbe in folgender Weise zu erklären.

Der Ausdruck muß einer bestimmten Regel folgen. So sagt Augustin, und er hat Recht. Denn wenn man die verschiednen Redeweisen gelten lassen müßte, so würde eine babylonische Sprachverwirrung in die Theologie kommen. Die uneigentlichen Ausdrücke der Lehrer muß man auf die einfachen, unbildlichen zurückführen. Aus diesem Grunde haben die großen Theologen, Thomas von Aquinum, Bonaventura und Alexander von Hales die Theologie in Fragen ohne allen Redeschmuck vorgetragen, um so nach bestimmten Regeln und in bestimmtestem Ausdrucke eine ganz zuverlässige practische und speculative Theologie zu lehren. Sie haben die Ergebnisse der Forschungen aller früheren Lehrer auf bestimmte Ausdrücke gebracht.

Gelehrten Theologen gebührt es, nicht bloß die Schriftlehre vorzutragen, sondern auch die mystische Theologie. Diese hat Albert der Große nach scholastischer Methode, andre haben sie in eigentlichen und deutlichen Ausdrücken behandelt. Wohin soll es führen, wenn diese Theologie in den Landessprachen Knaben, Weibern und dem Pöbel vorgetragen werden darf, und wenn man Gelehrten verbietet, sie zu behandeln, weil sie gelehrte Theologen, weil sie Scholastiker sind.

Niemand kann die Einheit, welche 1. Cor. VI. 17 gelehrt wird mit Worten erklären, sondern man muß sich einfach an 1. Joh. III. 2 halten, wenn man nicht in Ketzerei verfallen will. Alle andren metaphorischen, figürlichen, hyperbolischen oder emphatischen Ausdrücke der Lehrer, wie z. E. die des Areopagiten, sind zu verwerfen, wenn sie nicht dieser Regel folgen. Die Aehnlichung hebt die Natur nicht auf, sondern sie vollendet sie. Sie hebt nicht auf, was die Natur in ihrer eignen Art hat,

denn die Natur könnte das nur verlieren, wenn sie vernichtet würde, es ist also ganz irrig die Einigung der contemplirenden Seele mit Gott mit dem Aufgehen eines Wassertropfens in einer Masse Weines zu vergleichen. Das ist die unsinnige Lehre Amalrichs, der behauptet, daß die Creatur in ihr Seyn und ihr Princip verwandelt werde.

Es ist immer verwerflich Sätze der Andacht in fremden und ungebräuchlichen Worten vorzutragen. Dieß ist sehr treffend in folgender Stelle einer 1406 oder 1408 in einem Karthäuserconvente gehaltenen Predigt ausgedrückt. „Die vierte falsche Andacht, d. h. die eitle und fürwitzige, üben diejenigen, welche, ohne Ertödtung ihres Eigenwillen, in ihrem Eifer den Herrn zu dienen glauben, daß das geistige Leben in der Ergrübelung oder vielmehr in der Erphantasirung geistiger Dinge bestehe, und diese oder wenigstens die daraus entspringende Lust für Andacht halten. Sie begnügen sich, um diese zu erreichen nicht mit den Ausdrücken der h. Schrift, sondern erfinden sich abstracte Redeweisen, hüllen ganz einfache Gegenstände in dunkle Worte und heißen das Demüthigung oder auch hohe Contemplation, Versenkung in die abgründige Tiefe göttlicher Liebe, Vernichtigung, liebende Bewegung des Geistes in Gott und dergleichen mehr, da doch Christus und die Apostel das Schwerste in der faßlichsten Weise vorgetragen haben. Diese Art von Andacht ist ein räucheriger Wein, der Hochmuth und böse Lust erzeugt (Eph. V. 18) eine geistige Schwelgerei, die nicht Gottes Ehre, sondern ihre eigne Ergötzung sucht.“ Gerson fügt bei, daß diese Andacht am allergefährlichsten für Mönche sey, deren viele sie zur Verachtung der Regel, zum Ungehorsam gegen ihre Obern (die sie für Ungeistige hielten), zum Abfall, zur Ketzerei, zu phantastischen Prophezeiungen, einige auch zu äusserlichen Thorheiten im Tanzen, Jubeln und Springen verführt habe.

Die übertriebene Liebe zu einem Lehrer oder zu einer Lehre verkehrt das practische und das speculative Urtheil, weil man auf die Worte des Meisters schwört. Halsstarrige Vertheidi-

gung einer Lehre und die lieblose Klopffechterei der Polemik sind gleich verwerflich.

Ruysbroeks Ausdrücke sind unangemessen. Boëthius beweiset aus Ps. 82, 6 daß ein guter Mensch Gott sey, aber nicht Gott nach der Wahrheit und Einheit der göttlichen Wesenheit und im eigentlichen Sinne, sondern Gott durch Theilnehmung, durch Aehnlichung, nuncupative. Hätte Ruysbroek seine Ausdrücke eben so verstanden, so wäre er nicht zu tadeln. Hätte er in dem vorliegenden Buche wie in andern seiner Bücher ausdrücklich gesagt, daß die Creatur ihr eignes Seyn nicht verliere, so hätte er den Anstoß, den er Gelehrten und Laien gegeben hat, vermieden.

Wer seinen Irrthum nicht berichtigen, sondern vertheidigen will, der soll nicht belehrt oder ermahnt, sondern gestraft werden. Wenn also Johannes von Schönhofen fortfährt, die uneigentlichen Ausdrücke seines Meisters als eigentliche zu vertheidigen, so ist es die Pflicht des Ordinarius und Inquisitors ihn zur Strafe zu ziehen. In diesem Sinne hat die Pariser theologische Facultät vor kurzem die Lehre des Raymund Lullus verboten, weil dieselbe, obgleich in vielen Stücken tief und wahr, doch in einigen sich von der Ausdrucksweise der heiligen Lehrer und von der Lehrtradition ihrer Schule entfernte. Wenn ich selbst, so schließt Gerson, auf der Universität Paris, die von diesem Manne gebrauchten Ausdrücke im Gespräche oder in Vorlesungen hörte, so würde ich sie, als Kanzler, sogleich der theologischen Facultät zur Untersuchung anzeigen und ihre Verurtheilung veranlassen.

So äussern sich Gerson und Johann von Schönhofen. Man sieht, Gerson hatte eine lateinische Uebersetzung des besprochenen Werkes gelesen, ehe er von den Verhältnissen des Verfassers und von seinen andern Schriften Kenntniß hatte. Die Art, wie R. in diesem Buche die Einigung der Seele mit Gott beschreibt schien ihm irrig und bedenklich, und er wurde in seinem Urtheile besonders von der Decretale Benedict des Zwölften geleitet, welche die kirchliche Ansicht über diese Lehre festgestellt hatte.

Wenn man Johanns von Schönhofen chronologische Angabe, daß Ruysbroek vor etwa 25 Jahren gestorben sey ganz genau nehmen dürfte, so würde die erste Schrift Gersons ins Jahr 1406 fallen, die zweite muß nach dem Jahr 1408 geschrieben seyn, weil eine im Jahr 1406 oder 1408 gehaltene Predigt darin angeführt wird. Gerson fand sich als Kanzler der Universität Paris berufen auf das Gefährliche, welches ihm in einigen Sätzen Ruysbroeks zu liegen schien, aufmerksam zu machen, und er thut dieß in der ersten Schrift in der Ueberzeugung, daß er einen Begharden vor sich habe, und daß seine Censur also einem häretischen Mystiker gelte, dessen Lehre von der Auflösung der menschlichen Seele in Gottes Wesenheit nahe an den von der Universität Paris längst verworfenen pantheistischen Irrthum Amalrichs von Bena streife.

In dieser Censur stand Gerson auf demselben Standpunct, von welchem Ruysbroeks Thätigkeit ausgieng. Er bekämpfte die häretische Mystik, aber der Schriftsteller in dem er sie bekämpfte stand in seinen Reihen, nicht in denen der Häretiker, in welchen Gerson nach den mißdeutbaren Ausdrücken einer lateinischen Uebersetzung ihn vermuthete. Sein Maßstab war die geltende Kirchenlehre wie sie in eine festbestimmte Terminologie gefaßt war. Die Scheidelinie zwischen häretischer und orthodoxer Mystik, wie wir sie bei Ruysbroek genau gezogen finden, war so fein und so leicht zu überschreiten, daß nur das Beharren auf dem angenommenen, durch den Gebrauch der Lehrer geheiligten, durch die Auctorität der Kirche sanctionirten Ausdruck vor dieser Ueberschreitung verwahren zu können schien. Es war nicht genug, daß ein Schriftsteller in der eignen Ueberzeugung von seiner Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre, also mit dem Bewußtseyn seines guten kirchlichen Rechtes die Resultate seiner innern Erfahrungen aussprach. Für ihn selbst, für seine Privaterbauung mochte das hinreichen, als Schriftsteller hatte er die weitere Verpflichtung, den Anstoß der Schwächeren zu verhüten und deßhalb sich in die hergebrachte Terminologie zu fügen. So dachte Gerson, und diese seine Ueber-

zeugung ruhte auf der Befürchtung, daß eine streng bestimmte Kirchenlehre nicht aufrecht gehalten werden könne, wenn man Einzelnen ungebundene Freiheit im Ausdruck gestatte, welches nicht geschehen könne ohne Abweichung von den kirchlichen Gedanken zu veranlassen. Deshalb dringt er auf die sorgfältigste Prüfung der Ausdrucksarten, und weiset diese den Bischöfen als Inquisitoren und den theologischen Facultäten als Vertretern des wissenschaftlichen Ausdrucks der rechtgläubigen Lehre zu. Wenn wir ihn als Kanonisten, als gelehrten Scholastiker, der in dem Streite der Scholastiker eifrig Partei genommen hatte und als Kanzler der Universität betrachten, dem die Sorge für Reinerhaltung des kirchlichen Dogma oblag, so finden wir seine Stellung erklärlich, um so mehr, wenn wir die großen Anfechtungen bedenken, welche die französische Kirche mehrere Jahrhunderte lang eben von der in verschiednen Gestalten auftretenden häretischen Mystik erlitten hatte.

Ruysbroeks Stellung war eine ganz andre. Ohne gelehrte Kenntnisse der Theologie, ohne Antheil an dem Streite der theologischen Partheien hält er sich einfach an die überlieferte Kirchenlehre, und sucht diese in allen ihren Theilen in sich zu erfahren, sie in innerster Empfindung sich anzueignen. Uebung und Sinnen führt ihn immer tiefer in die geheimen Regionen der kirchlichen Mystik und er findet nichts zu bestreiten als die Laster, welche die vorbereitende Gnade hemmen, den Leichtsinn, welcher sich um die Kirchenlehre nicht bekümmert, und die Verblendung, welche ohne von derselben auszugehen und in ihr zu beharren, durch eine täuschende Versenkung in ihr Inneres mit Gott eins werden zu können wähnt. Er hat nichts von dialectischer Schärfe, aber auf der schmalen und gefährlichen Linie der Intuition auf der er wandelt, drängt sich ihm von selbst die Nothwendigkeit auf aufs genaueste zu bestimmen, wie der häretische Weg zum Einswerden mit Gott, der scheinbar mit dem seinigen parallel lief, dieß keinesweges thue, und er ist mit der größten Anstrengung bemüht, durch sorgfältig erwogene Ausdrücke, durch eingestreute Warnungen, und durch vollstän-

dige Darlegung der gegnerischen Lehre jeden Mißverstand zu beseitigen. Um dasjenige auszudrücken, was er im Innern geschaut hat, benützt er herkömmliche Ausdrücke und wo diese ihm kein Genüge thun, schafft er mit einem dem poetischen verwandten Vermögen neue. Dieß wird ihm um so schwerer, da er nicht die lateinische Kirchensprache schreibt, welche theologischem Gebrauche vielfach zu gebildet war und in welcher die feinsten Schattirungen der dogmatischen Begriffe nach dem Vorgange der Scholastiker ausgedrückt werden konnten, sondern seine Landessprache. Johann von Schönhofen hat richtig bemerkt, daß dieser Gebrauch der Landessprache dem Feuer, der eindringlichen Kraft, der Salbung seines Ausdruckes zu gute gekommen sey, derjenigen Bestimmtheit aber, welche die dialectisch festgestellte Kirchenlehre seiner Zeit forderte, konnte dieser Umstand nur nachtheilig seyn, und wenn ein Verehrer das innige Deutsch des Meisters, überdieß mit dem Bestreben nach römischer Eleganz, ins Lateinische übertrug, so mußte dabei nicht nur die Innigkeit zum großen Theile, sondern auch die Bestimmtheit des ursprünglichen Textes verloren gehen.

Gerson hat die Sicherheit der Kirchenlehre mit allen feinen Bestimmungen, welche die Scholastik in sie gebracht hatte im Auge. Jede Abweichung von dem Ausdrucke, wie dieser sich durch die mühselige Forschung von Jahrhunderten gebildet hatte, erschien ihm höchst bedenklich. Denn eben diese so gebildete, so ausgeführte, so aufs sorgfältigste im Einzelnen bestimmte Kirchenlehre sollte erhalten, in diesem so vollendeten Ganzen durfte an keinem Worte gerückt werden, ohne das Ebenmaß des ganzen Gebäudes zu gefährden. Er war überzeugt, daß, wenn man im geringsten Einzelnen nachgebe, die ganze Fluth der Schwärmerei von der einen, der fürwitzigen Kritik von der andern Seite nicht abzuhalten seyn würde.

Er ist gelehrter Theologe und als solcher verficht er das gesammte Erwerbniß der gelehrten Theologie, indeß Ruysbroek sich mit dem Inhalte des Glaubensbekenntnisses begnügend diesen zu erfahren und durch Schauen und Gefühl sich zu eigen

zu machen bestrebt ist und nur dasjenige abzuwehren hat, was dem Glaubensbekenntniß widerstreitet und von dem Wege zum Ziele den er selbst erprobt hat, weglocken will.

So ergiebt sich, daß sowohl der Stoff, den beide verarbeiten, als die Art in der sie ihn verarbeiten verschieden sind. Die erste Schrift Gersons äussert sich scharf und streng, aber er ist freigesinnt genug, um in der zweiten Schrift diese Strenge seines Urtheils in Beziehung auf Ruysbroek zu mildern, nachdem er von dessen andern Schriften Kenntniß genommen und ohne Zweifel in Erfahrung gebracht hatte, wie groß das Ansehen, wie aufrichtig der Eifer und wie eingreifend die Wirksamkeit dieses Mannes gewesen sey. Er kann sich zwar als gelehrter Theologe und als Polemiker gegen Johannes von Schönhofen, bei welchem die Verehrung Ruysbroeks allerdings sich abergläubischer Ueberschätzung genähert zu haben scheint nichts vergeben, aber er ist billig genug einzugestehen, daß Ruysbroek sich in seinen andern Schriften über den streitenden Gegenstand ganz unverfänglich ausgedrückt, und daß nur die Mangelhaftigkeit des Ausdrucks in den von ihm bestrittenen Stellen sein strenges Urtheil veranlaßt habe. Eben dieß jedoch giebt ihm Gelegenheit auf der Nothwendigkeit einer strengen Fassung der Kirchenlehre und auf der Einstimmung im Ausdruck mit bewährten Lehrern zu bestehen, weil von dieser die Erhaltung der Orthodoxie abhänge.

Um die Milde des Urtheils über Ruysbroek und die fortwährende Strenge gegen Johannes von Schönhofen zu rechtfertigen, bedient er sich einer Distinction. Wer vor der genauen Bestimmung eines einzelnen Punctes der Lehre durch die Kirche irrt ist zu entschuldigen, er hat gefehlt, weil er es nicht besser wußte. Nachdem aber die Kirche diesen Punct bestimmt hat, ist derjenige, der diese Bestimmung kennt und ihr dennoch widerstreitet, ein Ketzer, und als solcher zu bestrafen. Jenes ist bei Ruysbroek, dieses bei Johannes von Schönhofen der Fall.

Diese Auseinandersetzungen werden hinreichen, um das

Verhältniß Gersons zu Ruysbroek kennen zu lernen. Ich lasse nun das dritte Buch des Werkes de ornatu spiritualium nuptiarum, in welchem die streitigen Stellen enthalten sind nach dem deutschen Texte folgen, welcher in der Münchner Handschrift (Cod. germ. 346. 4.) vom Jahre 1468 enthalten ist, theils um dasjenige mit Beispielen zu belegen, was Johannes von Schönhofen von der Eigenthümlichkeit des deutschen Textes sagt, theils, um dem Leser das Verhältniß der Uebersetzung des Surius zu diesem Texte kommen zu lehren. Das dritte Buch reicht in der erwähnten Handschrift von Bl. 244 b bis Bl. 254 a.

Ich lasse zur leichteren Vergleichung die Uebersetzung des Surius unter dem Texte abdrucken.

1.

Der innige Liebe Gottes, der Gott besitzt in gebrauchlicher Rast und sich selber in zufüglich werklicher Liebe und sein Leben in Tugend mit Gerechtigkeit durch drei Puncte und die verborgene Offenbarung Gottes, so kommt der innige Mensch in ein gottschauend Leben, der liebinnig ist und gerecht ist, den Gott aus seiner Freiheit erheben und erkiesen will zu einem überweslichen Schauen im göttlichen Lichte nach der Weise Gottes. Dieses Schauen setzt uns in Purheit und in Lauterkeit ob allem unsern Verstand; denn es ist eine sunderliche Zier und eine himmlische Coron und dazu ein ewiger Lohn aller Tugend und

1.

Porro internus ac devotus Dei amator, Deum quidem in fruitiva quiete, et se ipsum in applicante sive accommodante ad Deum actuoso amore, ac totam denique vitam suam in excolendis cum justitia virtutibus possidens et obtinens, per haec ipsa tria et occultam Dei manifestationem ad superessentialem contemplativam pertingit vitam: amator, inquam, Dei internus, sive interna devotione praeditus atque justus, quem Deus liberrima voluntate sua ad ejusmodi superessentialem contemplativam vitam, quae in Dei lumine et modo quodam divino agitur, eligere ac sublevare

alles Lebens. Und hiezu mag niemand kommen mit Kunst noch mit Behendigkeit noch mit keiner Uebung mehr. Den Gott in seinem Geist vereinigen will und mit ihm selber erkla-
ren, der mag Gott schauen und niemand mehr. Die verbor-
gene göttliche Natur die ist ewig werklich zu schauen und lieben nach Weise der Person und also gebrauchen in einem Umfang der Person in Einigkeit des Wesens. In diesem Umfang der weslichen Einigkeit Gottes sind alle innigen Geister einig mit Gott in minniglicher Entflossenheit, und das selbe Eine, das das Wesen selber ist in ihm selber; und in dieser hohen Einig-
keit göttlicher Natur, so ist der himmlische Vater ein Ursprung und ein Beginnen alles Werkes das gewirkt wird in Himmel und in Erden. Und er spricht in die entsunket Verborgenheit des Geistes: Sehet, der Bräutigam kommt; geht aus ihm entgegen. Diese Worte wollen wir entbinden und erklären von

velit. Quae nimirum contemplatio in quadam nos puritate et lympitudine supra omnem intellectum constituit: siquidem virtutum omnium et vitae omnis singulare quoddam decus ac ornam entumet caelica corona, atque etiam perenne praemium est. Huc vero neque scientia neque subtilitate, neque ulla exercitatione pertingi potest: sed quem Deus suo secum in spiritu unire, et seipso illustrare dignatur, is videlicet hoc pacto contemplari Deum potest, non alius quisquam. Ipsa quidem occulta divinitatis natura, quantum ad personas pertinet, aeterno active contemplatur et amat: in ipsa autem essentiae unitate, in personarum complexu aeterno perfruitur. Et in hoc ipso complexu in essentiali Dei unitate omnes devoti ac interni spiritus unum cum Deo sunt amorosa sui in illum immersione ac liquefactione: adeoque ex gratia idem illud unum sunt, quod eadem essentia in se ipsa est. In hac autem sublimi divinae naturae unitate coelestis pater omnis operationis, quae vel in coelis fit vel in terris, principium et origo est: idemque ipse in absorptis ac immersis spiritus penetralibus loquitur in haec verba: Ecce sponsus

einem weslichen Ueberschauen, das ein Grund ist aller Seligkeit und alles des Lebens, das man leben mag. Zu diesem göttlichen Schauen können wenige Leute kommen durch die Unachtsamkeit ihr selbs und die Verborgenheit des Lichtes da man inn schauet. Und darum soll niemand diesen Sinn zu Grund eigentlich verstehen, mit keiner Lehrung oder behenden Gemerkung sein selbs. Denn alles Wort und alles, das man nach natürlicher Weise lehren und verstehen mag, das ist fremd und fern aller Wahrheit, die ich meine; sondern der vereinigt ist mit Gott und entleert in dieser Wahrheit, der mag die Wahrheit in ihr selber verstehen und Gott begreifen und verstehen ob allen Gleichnissen, also er ist in ihm selber. Das ist Gott seyn mit Gott sonder Mittel oder sonder eine Sache, die Hinderniß machen mag. Und darum wieder begehr' ich von einem jeglichen Menschen, der das nicht versteht, noch erfindet in der brauchlichen

venit, exite obviam ei. Quae nos verba hoc tertio libro ad superessentialem accommodabimus contemplationem, totius sanctitatis et perfectae vitae omnis, quae possit agi in hoc tempore, fundum atque finem. Ad quam sane contemplationem pauci admodum perveniunt, tum ob suam ipsorum ineptitudinem et inhabilitatem, tum ob luminis, in quo illa fit contemplatio, latebras ac recessus. Quamobrem etiam ea quae dicturi sumus, nemo quavis institutione aut consideratione propria funditus capere valebit. Enimvero tum verba omnia, tum quaecunque juxta creaturae modum doceri ac intelligi possunt, aliena sunt et longe infra hanc, de qua quippiam dicere constituimus, veritatem. Quisquis tamen Deo unitus est et hac veritate illustratus, is poterit eam intelligere per se ipsam. Deum namque ultra similitudines omnes ita ut est in se ipso capere ac intelligere, hoc est quodam modo Deum esse cum Deo, sine medio aut aliqua (ut sic dicam) perceptibili alteritate, quae impedimentum aut medium aliquod efficere posset: ita tamen, quod semel pro semper lectorem diligenter advertere et memoria retinere

Einigkeit seines Geistes, und daß er es ungeärgert bleibe und laß es seyn, das es ist. Denn was ich sprechen will, das ist wahr; denn Christus die ewige Wahrheit hat es selber gesprochen, in seinem Leben, und an mancher Statt war es also, daß wir es wohl offenbaren und fürbringen könnten. Und darum, der das verstehen soll, der muß sein selbs gestorben seyn und in Gott leben, und kehren seinen Anschein zu dem ewigen Licht in den Grund seines Geistes, da sich alle verborgene Wahrheit ohne Mittel offenbart. Denn der himmlische Vater will, daß wir gesehen seyen; denn er ist ein Vater des Lichtes, und darum spricht er ewiglich ohne Mittel und ohne Unterlaß in die Verborgenheit unsres Geistes ein innig grundlich Wort, und nicht mehr, und in diesem Worte spricht er sich selber und alle Dinge. Und dieses Wort lautet anders nicht, denn: sehet! und dieß ist der Aus-

velim, ut creatura semper maneat creatura, nec unquam essentiam amittat suam: quod absurdum sit dicere. Quae cum ita se habeant, obsecro omnes, ad quorum manus ista notitiamque pervenerint, si quidem ea non intellexerint, neque in spiritus sui fruitiva unitate sentiant ac experiantur, ut ne quod hinc offendiculum capiant, sed sinant esse id quod sunt: neque enim nisi vero consentanea prolaturi sumus. Eademque sane Dominus Jesus aeterna veritas pluribus evangelii locis tradidit, id quod esset omnibus perspicuum, si tamen nos ea idonee exprimere, declarare ac explicare possemus. Quisquis autem haec intellectu consequi debeat, is sibi ipsi mortuus sit et in Deo vivat oportet, vertatque faciem suam ad lumen aeternum in fundo spiritus sui, ubi occulta et arcana veritas sine medio sese manifestat. Et pater quidem caelestis, cum pater sit luminum, vult ut videamus: atque eam ob rem sine intermissione et absque medio perpetuo in intimis spiritus nostri penetralibus verbum unicum aeternum ac ut ita dicam abyssale, nec plura, loquitur; in eodemque verbo seipsum profert et omnia. Nihil autem aliud verbum istud sonat, quam Ecce vel Vide: et

gang und die Geburt des Sohnes des ewigen Lichtes, da man alle Dinge innen schauet und erkennt.

hic exitus est et generatio filii luminis aeterni, in quo beatitudo omnis cognoscitur et conspicitur.

2.

Soll nun der Geist Gott mit Gott schauen ohne Mittel in diesem göttlichen Lichte, dazu gehören dem Menschen von Noth drei Dinge. Das erste ist, daß der Mensch soll seyn wohlgeordnet von aussen in allen Dingen, und von innen ungehindert, und als ledig aller auswendigen Werke, recht als er nie gewirkte. Wann er ist von innen erledigt mit einigen Werken der Tugend, so ist er verbildet als lang als das in ihm währet, so mag er nicht schauen. Zu dem andernmal er muß sich selber verloren haben in ein Unwissen und in eine Finsterniß, da alle beschauenden Menschen innen gebrauchlich sind verloren, und sich selber in creatürlicher Weise nimmer könnten finden in dem Abgrund der Finsterniß. Da der ist sein selbs innen gestorben, da beginnt die Offenbarung Gottes und das ewige

2.

Jam si spiritus Deum per Deum in hoc divino lumine absque medio contemplari debeat, eo quidem tria necessaria sunt. Primum est, ut sit bene compositus ac ordinatus foris in cunctis virtutibus, et intus tam expeditus, sive tam nihil impeditus, tamque liber a cunctis actibus externis, quasi nihil operis ageret. Etenim si quibuslibet virtutum actibus intus in animo distendatur vel occupetur, jam quoque intus imaginibus implicitus est: quod, quamdiu in ipso perseveraverit non potuerit contemplari. Secundum est ut Deo intus adhaereat adjunctiva intentione et amore, velut ignis incensus et excandescens, et qui nunquam possit extingui. Ubi se ita senserit affectum, contemplationi vacare poterit. Tertium est ut in divinitatis essentia omnis modi nescia et in caligine, ubi omnes contemplatores fruendo aberrarunt, nec seipsos unquam secundum creaturae modum reperire

Leben. Denn in dieser Finsterniß scheinet und wird geboren ein unbegreifliches Licht, das ist der Sohn Gottes, da man das ewige Leben innen schauet; und in diesem Lichte wird man sehend, und dieses göttliche Licht wird geben in dem einfältigen Sehen des Geistes, da der Geist die Klarheit, die Gott selber ist, empfahet ob allen Gaben und ob creatürlichen Werken in die ledige Adelheit des Geistes, da er mit gebrauchlicher Liebe sich selber inne verborgen hat und empfahet die Klarheit Gottes sonder Mittel, und wird die Klarheit selber sonder Unterlaß empfahet. Sehet die verborgene Klarheit, da man alles das inne schauet, was man begehrt, nach Weise des Geistes Ledigkeit. Diese Klar ist als daß der liebende Schauer in seinem Grunde da es inne rastet, nicht sieht noch befindet, dann ein unbegreiflich Licht, und nach ewiger Bloßheit die alle Ding wäget, so findet er sich ungefüllet, das Licht, da er sich mit sieht und nicht anders. Und hiemit habt ihr den ersten

queunt, seipsum amiserit. In cujus quidem caliginis abysso, in qua spiritus amore flagrans sibi ipsi mortuus est, Dei manifestatio et vita aeterna incipit. Isthic enim lux quaedam incomprehensibilis lucet ac nascitur; quae est filius Dei, in qua vitam contemplamur aeternam: et in ipsa videre incipimus. Porro lumen istud divinum in simplici spiritus praestatur existentia, ubi spiritus hominis Dei suscipit claritudinem, idque supra dona omnia et actus omnes, quatenus creaturae sunt, in ipsa otiosa sui vacuitate sive inanitate, ubi per fruitivum amorem seipsum amisit, et, ut dixi, claritatem Dei absque medio suscipit; immo etiam quatenus creaturae congruit, absque intermissione eadem fit claritas, quam percipit, Nimirum occulta isthaec claritudo, in qua secundum spiritus otium contemplari licet quidquid desiderari possit, tam ingens est, ut amans contemplator in fundo suo, ubi quiescit, nihil neque sentiat, neque conspiciat, nisi lumen quoddam incomprehensibile: et secundum simplicem nuditatem omnia complectentem, velut idem ipsum se sentiat ac

Punct, wie man sehend wird in göttlichem Lichte. Selig sind die Augen, die also sehend seyn, denn sie besitzen das ewige Leben.

deprehendat. Ita jam primum illud, uti videlicet in divino lumine videre incipiamus, explicatum est. Beatos plane oculos illos, qui sic vident, quoniam vitam aeternam, quatenus in tempore licet, possident.

3.

Als wir also sehend worden sind, so mögen wir in Freuden schauen die ewige Zukunft unsers Bräutigams. Der andre Punct ist, davon wir sprechen wollen, welches ist nun die Zukunft unsers Bräutigams, die ewig ist. Das ist die neue Geburt und das neue Verklären ohn Unterlaß. Denn der Grund da die Klarheit aus scheinet, und der die Klarheit selber ist, der ist lebend und fruchtbar. Und darum wird die Offenbarung des ewigen Lichtes ohn' Unterlaß verneut in der Verborgenheit des Geistes. Sehet, alle die creatürlichen Werke und alle Uebung der Tugend muß hie unterbleiben, denn hie under wirkt Gott sich selber allein in der höchsten Edelheit des Geistes, und

3.

At vero, ubi hunc in modum videre coeperimus, jam sponsi nostri adventum perpetuum cum gaudio contemplari valebimus: et id alterum est, de quo dicere statuimus. Sed quisnam, obsecro, sponsi nostri adventus perpetuus est? Videlicet nova generatio, recensque sine intermissione illustratio. Etenim fundum illud, unde claritas ista refulget ac lucet, immo quod claritas ipsa est, foecundum ac vividum est: ideoque aeterni luminis manifestatio in intimis spiritus penetralibus continenter renovatur. Atque hic sane, quidquid est actuum creatorum et cuncta virtutum exercitia cedant ac succumbant oportet: quandoquidem Deus ipse nonnisi seipsum hic agit in suprema spiritus dignitate seu nobilitate: neque aliud hic est nisi perpetua et intenta qnaedam luminis huius per ipsum et in ipso lumine contemplatio. Et

hie ist andres nicht, denn ein ewig Schauen und Störn das Licht mit dem Licht und in dem Licht. Und die Zukunft des Bräutigams ist also schnell, daß er also kommen ist, und inne bleibt mit grundloser Reichheit und persönlich ohn Unterlaß neuen mit solcher neuen Klarheit kommen ist, recht als ob er vor nie kommen wäre. Denn sein Kommen ist besteht ohne Zeit in einem ewigen Nu, das also in neuer Gelust und in neuer Freude wird empfangen. Seht, diese Lust und diese Freude, die der Bräutigam bringt in seiner Zukunft, die ist grundlos und ungemessen; denn er ist es selber, und darum sind die Augen des Geistes damit er schauet und anstarret seinen Bräutigam so weit entschlossen, daß sie nimmermehr werden entschlossen, und starren und schauen des Geistes bleibt ewig in der Verbergung Gottes, und Begriff des Geistes ist so weit entschlossen gegen der Zukunft des Bräutigams, daß der Geist die Wahrheit selber ist worden, die er begreifet. Und also wird Gott mit Gott begriffen und gesehen, da alle unsre Seligkeit

sponsi adventus tam velox ac repentinus est, ut et veniat semper et semper intus permaneat, et quidem cum opibus immensis: atque etiam personaliter sine cessatione cum ejuscemodi claritudine recens semper adveniat, perinde quasi nunquam ante venerit. Siquidem adventus ejus absque tempore in quodam Nunc sempiterno consistit, et semper nova cum appetentia ac novo gaudio suscipitur. Quas vero delicias, quaeque gaudia sponsus ille secum suo in adventu apportat et advehit, ea sane infinita ac immensa sunt: siquidem ea ipsemet est. Atque hac de causa oculi spiritus, quibus is sponsum suum intente contemplatur et adspectat usque adeo aperti sunt ac late patent, ut nunquam occludantur. Spiritus namque intenta contemplatio, qua is in occultam Dei manifestationem intendit, perpetuo perseverat: ejusdemque spiritus capacitas erga sponsi adventum usque adeo sese expandit, ut transiisse videatur in eam, quam suscipit amplitudinem. Atque hoc pacto Deus per Deum ca-

liegt. Dieß ist der andre Punct, wie wir die ewige Zukunft unsres Bräutigams in unserm Geiste ohn' Unterlaß empfahen und ihn gebrauchen.

pitur atque conspicitur, in quo nostra omnis consistit salus ac beatitudo. Et id quidem alterum est, uti videlicet perpetuum sponsi nostri adventum in spiritu nostro continenter suscipiamus.

4.

Nu spricht der Geist Gottes in die verborgene Entschlossenheit unsres Geistes: Gehet aus in ein Beschauen und in ein Gebrauchen nach der Weise Gottes. Alle die Reichheit, die in Gott natürlich ist, die besitzen wir minniglich in Gott und Gott in uns durch die ungemessne Liebe des h. Geistes. Denn in dieser Liebe schmecket man alles das das man begehren mag, und mit dieser Liebe sind wir unser selbs gestorben und aufgangen in minniglicher Entschlossenheit in Weise und in Finsterniß da der Geist in einem Umfang der heiligen Dreifaltigkeit ewiglich innen blieben ist in die unweislich Einigkeit in Rasten, und in Brauchlichkeit, und in derselben Einigkeit nach Weise

4.

Deinde spiritus Dei in occulta spiritus nostri liquefactione sive defluxione ac immersione ita loquitur, dicens: Exite, videlicet in perpetuam contemplationem et fruitionem modo quodam divino. Sane divitias omnes Dei, quas is habet ex natura, nos amanter in ipso possidemus, et ipse in nobis, idque per amorem illum immensum, qui est spiritus sanctus, in quo gustare licet quicquid desiderari possit. Atque per hunc ipsum amorem nobis ipsis mortui sumus, nosque exivimus amorosa nostri liquefactione sive immersione in essentiam omnis modi expertem atque in caliginem: ubi jam spiritus in summae trinitatis complexu in superessentiali Dei unitate quiescendo et fruendo perpetuo intus permanet. Et in hac eadem unitate secundum foecundita-

der Fruchtbarkeit, so ist der Vater in dem Sohn und der Sohn in dem Vater und alle Creaturen in ihnen beiden, und das ist überpersönlich unterschieden, denn hie versteht man mit Reden Väterlichkeit und Sünderlichkeit in Leben der Fruchtbarkeit in der Natur. Hie entspringt und beginnt ein ewiger Ausgang in ein ewig Sonderbeginnen; denn hie ist ein Beginnen und Sonderbeginn. Denn nach dem daß der Vater in dem Grunde seiner Fruchtbarkeit sich selber vollkommlich begriffenlich, so ist der Sohn das ewige Wort des Vaters eine andre Person in der Gottheit, und mit der ewigen Geburt sind alle Creaturen ausgegangen, ewiglich, ehe sie geschaffen werden in der Zeit, so hat sich Gott angesehen und bekennt in ihn selber mit Unterscheid, mit lebender Rede und mit Anderheit sein selbs. Doch nicht eine Anderheit in aller Weise, und alles das Gott ist, das ist Gott. Der ewige Ausgang und das ewige Lichtleben das wir in Gott ewiglich haben und sonder uns selber, das

ist

tem et pater in filio, et filius in patre est, et in ipsis creaturae omnes: et hoc supra personalem distinctionem. Siquidem hic paternitas et filiatio in naturae foecunditate ratione discernuntur sive intelliguntnr. Oritur autem hic aeternus quidam exitus et operatio initio carens. Est namque hic principium sine principio. Ubi enim pater omnipotens in foecunditatis suae abysso seipsum plene ac perfecte comprehendit, ejusdem patris filius, verbum scilicet aeternum, altera divinitatis persona exiit: et per hanc aeternam verbi generationem creaturae omnes, antequam creaturae essent temporaliter, ab aeterno egressae sunt, viditque eas Deus et agnovit distincte in se ipso in alteritate quadam sub vividis rationibus, non tamen omnimoda alteritate. Quidquid enim in Deo est, Deus est. Hic vero aeternus exitus et vita haec aeterna, quam ab omni aeternitate in Deo habemns et sumus absque nobis ipsis, ut arbitror, ratio est temporaliter creatae essentiae nostrae: et creata essentia nostra dependet ab esssentia aeterna, et unum

cum

ist eine Ursache unsres geschaffenen Lebens und Wesens in der Zeit, und unser geschaffenes Wesen hanget in das ewige Wesen, und es ist ein mit Gott nach wesentlichem Seyn. Und dieß ewige Leben und Wesen, das wir haben und sind in der ewigen Weisheit Gottes, das ist Gott gleich, denn es hat ein ewig Innebleiben sonder Unterscheid in das göttliche Wesen, und es hat ein ewiges Ausfließen durch die Geburt des Sohnes in eine Anderheit mit Unterscheid nach ewiger Rede, und durch diese zwei Puncte ist er Gott als gleich, daß er sich ohn Unterlaß bekennet und erbildet in dieser Gleichheit nach Wesen noch nach Personen. Denn hie ist weder Unterscheid noch Anderheit, noch Reden. Dieß Geistlich ist noch dem ein mit demselben Bild der heiligen Dreifaltigkeit, das die Weisheit Gottes ist, da Gott sich selber inne schauet und alle Dinge in einem, und sonder war und nach mit einem einfaltigen Sehen. So sieht er sich selber an als alle Dinge, und dieß ist Gottes

cum illa est secundum essentialem existentiam. Porro esse aeternum et vita aeterna, quam secundum ideas in aeterna Dei sapientia habemus et sumus, Dei similis est: etenim perpetuo in divina essentia sine discretione intus permanet: atque etiam per aeternam verbi generationem perpetuo emanat sub discreta alteritate secundum rationem aeternam sive ideam. Et per haec duo tantam habet Dei similitudinem, ut in hac ipsa similitudine Deus omnipotens sine intermissione sese cognoscat tam secundum essentiam quam personas. Nam tametsi secundum rationem discrimen et alteritas hic est, attamen similitudo haec unum est cum summae trinitatis imagine, quae est aeterna Dei sapientia, in qua seipsum Deus et omnia in quodam Nunc aeterno absque ante vel post, simplici intuitu contemplatur. Est enim Dei sapientia illius imago et similitudo et nostra forma ac exemplar: in eaque sese Deus et omnia velut in speculo contuetur. Et in hac divina imagine creaturae omnes tanquam in suo exemplari aeterno perenuiter vivunt secundum

Gleichniß und unser Bild in unsrer Gleichniß. Denn hie in erbildet sich Gott, und alle Dinge; in diesem göttlichen Bilde haben alle Creaturen ein ewiges Leben an sich selber, als in ihrem ewigen Urbilde. Und zu diesem Bilde hat uns geschaffen die ewige Dreifaltigkeit, und darum will Gott, daß wir unser selbs ausgehen, in diesem göttlichen Lichte und das Bild, das unser ewiges Leben ist, übernatürlich erfolgen, und mit ihm besitzen wirklichen und gebrauchlichen in ewiger Seligkeit. Denn wir finden wohl, daß die Schooß des Vaters ist unser eigen Grund und Ursprung, da wir unsres Lebens und unsres Wesens innen beginnen, und aus unsers eigen Grund das ist aus dem Vater und aus allen dem, was in ihm lebt; so scheint eine ewige Klarheit, das ist die Geburt des Sohnes, und in dieser Klarheit, das ist in dem Sohne, so ist der Vater in ihm selber offenbar, und alles, das in ihm lebt. Denn alles das er ist, das er hat, das giebt er dem Sohn,

ideam: atque ad istam ipsam aeternam imaginem et hanc similitudinem a sacrosancta trinitate conditi sumus. Quam ob rem exigit et vult Deus, ut extra nos ipsos in hoc divinum lumen exeamus, et imaginem hanc ceu propriam vitam nostram supernaturaliter assequi conemur, et cum ipso in aeterna beatitudine active pariter et fruitive possideamus. Enimvero satis animadverti licet, Dei patris sinum vitae et essentiae nostrae fontem et originem esse. Ex eodem autem ipso Deo patre, et omni eo quod in ipso vivit, aeterna quaedam radiat claritudo, quae est filii generatio: et in hac claritate, hoc est in filio seipsum Deus et quidquid in ipso vivit, perspicue et manifesto cognoscit. Nam totum hoc quod ipse est et habet, suo largitur filio, praeter tamen paternitatis personalem proprietatem, quae ipsi permanet. Quicquid igitur in patre vivit occultum et abditum in unitate, id omne etiam in filio vivit in emanatione manifesta. Ita ergo simplex aeternae imaginis vel exemplaris nostri fundum perpetuo in caligine omnis modi expers permanet:

sonder allein die Eigenschaft der Väterlichkeit, das bleibt in ihm selber, und darum alles das lebt in dem Vater und erzeuget Einigkeit, das lebt in dem Sohne ausgeflossen in der Offenbarung, und einfaltig. Also der Grund unsres ewigen Bildes ist in Finsterniß und sonder Weise, sonder die ungemessene Klarheit, die hie in ein an scheinet, die offenbart und bringt für die Verborgenheit Gottes in Weisen; und alle die Menschen, die über ihre Geschaffenheit erhaben sind in ein schauend Leben, die sind ein mit dieser göttlichen Klarheit und die sind selber, und sie sehen und befinden sich selber durch dieß göttliche Licht, das sind sie selber, dieser einfaltige Grund nach Weise seiner Geschaffenheit, da die Klarheit sonder Maß scheinet in göttlicher Weise und nach der Lauterkeit des Wesens einfaltig in ihm bleibt ewiglich sonder Weise. Und darum sollen die innigen schauenden Menschen ausgehen nach Weise des

sed claritas immensa hinc radians atque lucens, occulta Dei cum modo quodam profert, redditque manifesta. Et quot-quot ultra creatam essentiam suam in vitam superessentialem contemplativam sublevati sunt, cum hac divina claritudine unum sunt, immo juxta quendam modum ipsa haec claritas sunt: perque lumen hoc divinum vident et sentiunt ac reperiunt intra sese secundum ideam, vel esse suum increatum idem se fundum illud esse vel abyssum, unde claritas ista immensa divina quadam ratione relucet, atque etiam ubi secundum essentiae simplicitatem aeterno simpliciter et absque modo intus manet. Quapropter homines aeterni et superessentialiter contemplativi, juxta contemplationis huius modum supra rationem, supra discretionem et supra creatam essentiam suam, perpetua cum contemplatione per lumen insitum exibunt; sicque de claritate in claritatem tanquam a Domini spiritu transformabuntur, et unum cum hoc lumine, quo vident et quod vident efficientur: simul etiam aeternam suam

Schauens über Rede und über Unterscheid, und über ihr geschaffnes Wesen mit ewigen instaren mit dem ungebornen Licht; so werden sie überformet und ein mit demselben Licht, da sie mit sehen, und das sie sehen. Und also erfolgen die schauenden Menschen ihr ewig Bild, dazu sie gemacht sind und beschauen Gott und alle Dinge sonder Unterscheid in einem einfaltigen Sehen in göttlicher Klarheit und das ist das edelste und nützeste Schauen da man zukommen mag in diesem Leben. Denn in diesem Schauen bleibt der Mensch allerbest sein selbst gewaltig, sein und frei und mag zunehmen in Hoheit von Leben in einem jeglichen minniglichen Inkehren über alles das man verstehen mag. Und er bleibt frei und sein selbs gewaltig in Innigkeit über alle Tugend und über alles Verdienen. Denn es ist die Krone und der Lohn, da wir nu haben und besitzen in solcher Weise. Denn schauendes Leben, das ist himmlisches Leben. Sonder waren wir erledigt aus diesem Elend, so soll-

assequentur imaginem, ad quam conditi sunt, et simplici quodam in divinam claritatem intuitu, Deum ipsum et omnia absque discrimine vel discretione contemplabuntur. Quae nimirum et praeclarissima et frugifera maxime contemplatio est, ad quam possit in hac pertingi vita. In hac namque contemplatione sui quisque melius compos manet ac liber, potestque in vitae sublimitate sub qualibet amorosa introversione supra quam capi queat, profectum facere. Siquidem quod ad devotionem internam, et virtutum exercitia attinet, sui potens et liber manet: ipsa vero in divinum lumen intenta contemplatio, supra devotionem omnem, et supra virtutes et merita omnia sese continet: quippe quae corona et praemium est, ad quod magna animi contentione adspiramus, quodque modo quodam etiamnum in superessentiali contemplatione habemus et possidemus. Enimvero vita superessentiali contemplationi dedita caelestis plane vita est. Attamen si ab hoc exilio et miseria extracti essemus, dubium non est, quin secundum creatam essentiam nostram ad suscipien-

ten wir sie hoffenlich nach unsrer Geschaffenheit die Klarheit zu empfahen und so enmöchte uns die Glorie Gottes baß und edelicher nach unser Weise durchscheinen. Dieß ist die Weise ob allen Weisen, wo man ausgeht in ein Schauen und Ewigklaren, und wie man transformirt und über in formet werden in göttlicher Klarheit. Dieß Ausgehen des schauenden Menschen ist auch minniglich und aus der gebrauchlichen Liebe leidet er seine Geschaffenheit und findet und schmecket die Reichheit und die Freude, die Gott ist, und thut fließen ohn Unterlaß in die Verborgenheit des Geistes da er steht gleich in der Edelheit.

dam hanc claritudinem aptiores magisque habiles essemus, et Dei gloria juxta omnem modum praestantius et copiosius lumine suo nos irradiare ac penetrare posset. Hic videlicet modus est omnem transscendens modum, quo in divinam perpetuamque contemplationem exitur, quoque in divinam transformamur claritatem. Idemque contemplantis hominis exitus etiam amorosus est. Siquidem per amorem fruitivum suam transscendens creatam essentiam, illas invenit gustatque divitias ac delicias, quae Deus ipse est, quasque is continenter manare facit in intima spiritus penetralia, ubi hic divinae nobilitatis quandam obtinet similitudinem.

5.

Als der innig schauende Gottesmensch also erfüllet hat sein ewig Bild und in dieser Lauterkeit besessen hat mit dem Seyn die Schoos des Vaters, so ist er erklät mit göttlicher Wahrheit, und er empfahet die ewige Geburt alle Stunde neu und geht

5.

Atqui ubi intimus contemplator ea, qua dictum est ratione, aeternam suam assecutus est imaginem, et in hac puritate ac synceritate per filium Dei patris sinum obtinuit ac possedit, jam quidem divina illustratus veritate est, et divinam generationem horis omnibus novam suscipit, et juxta luminis modum in divinam exit contemplationem: ubi tum

aus nach Weise des Lichts in göttlich Schauen. Und hie entspringet der vierte Punct und das Beste, das ist ein williglich Bewegen, da unsre höchste Seligkeit über all inne gelegen ist. Ihr sollet wissen, daß der himmlische Vater als ein lebendiger Grund mit allen dem das in ihm lebt werklichen ist gekehret in seinen Sohn als in sein selbs ewige Weisheit, und alles das in ihr lebt ist werklichen, und die Weisheit ist wiedergebogen den Vater, das ist in denselben Grund da sie auskommen, und in diesem Begegnen entspringt die dritte Person zwischen dem Vater und dem Sohn, das ist der heilige Geist ihrer beider Liebe, die ein mit ihnen beiden ist in derselben Natur, und sie befähet und durchgehet werklichen und gebrauchlichen den Vater und den Sohn und alles das in ihnen beiden lebet mit also großer Reichheit und Freuden, daß alle Creaturen schweigen müssen. Denn das unbegreifliche Wunder, das in dieser Liebe liegt, das enthöhet ewiglich alle Creatur in Verstand;

quartum itemque postremum oritur, puta amorosa Dei obviatio, in qua suprema salus ac beatitudo nostra praecipue consistit. Hic quidem scire operae pretium fuerit, patrem caelestem ceu vividum principium vel originem, cum omnibus in ipso viuentibus ad filium suum tanquam aeternam sapientiam suam, active conversum esse, eandemque sapientiam cum omnibus in ipsa viventibus in patrem suum, utpote principium unde exiit, reflexam esse: atque in hoc mutuo patris et filii occursu tertiam existere personam ex patre et filio procedentem, ipsum videlicet spiritum sanctum, qui amor amborum est, et unum cum ipsis in identitate naturae. Hic vero amor vel caritas tum active tum fruitive patrem et filium, et quicquid in eis vivit, tanta cum opulentia tantisque gaudiis complectitur ac penetrat, ut hinc creaturas omnes aeterno silere necesse sit. Etenim incomprehensibilia illa mira, quae in hoc contiuentur sive consistunt amore, creaturarum omnium intelligentiam aeterno superant et excellunt. Ubi igitur mira haec sine admiratione et intelliguntur et

sonder da man dieß Wunder versteht und schmecket sonder Verwundern das ist der Geist über sich selber und ein mit Geist Gottes und schmecket und sieht sonder Maße, als Gott die Reichheit selber ist in Einigkeit des lebenden Grundes, daß er sich besitzet nach Weise seiner Ungeschaffenheit. Nu wird dieß Wunderbegangen nach der Weise Gottes sonder Unterlaß wirklichen verneut. Denn der Vater giebt sich in den Sohn* in dem Vater in ein ewig Wohlbehagen und in ein minniglich Umhalsen, und das erneut all Stund die Liebe. Denn also zu gleicher Weise als der Vater sonder Unterlaß alle Dinge neu ansieht in der Geburt seines Sohnes, also werden alle Dinge neu geliebet von dem Vater und von dem Sohne in dem Ausflusse des h. Geistes, und das ist das wirkliche Begegnen des Vaters und des Sohnes, da wir minniglich umhalsen in seyn mit dem h. Geist in ewiger Liebe. Nu ist dieß wirklich Umgeben und dieß minniglich Umhalsen in seinem Grund gebrauchlich

gustantur, ibi spiritus supa seipsum sublevatus, unum cum Dei spiritu effectus est, et in vitalis fundi unitate, ubi seipsum secundum esse suum increatum possidet, divitias illas, quae Deus ipse est, sine mensura divino quodam modo gustat et adspectat. Caeterum deliciosa isthaec divinaque obviatio, absque intermissione active in nobis renovatur. Pater namque sese dat in filio, et filius in patre, idque in aeterna quadam mutua complacentia ac amantissimo amplexu: et hoc in amoris nexu omnibus horis renovatur. Sicut enim pater in filii sui generatione cuncta recens contemplatur: ita etiam a patre et filio in sancti spiritus emanatione rccenter omnia amantur. Et haec est activa patris et filii obviatio, in qua nos per spiritum sanctum in aeterna charitate amanter circumplexi sumus. Porro actualis haec obviatio et amabilis hic amplexus, in fundo suo fruitivus est et absque fundo (l. modo). Siquidem divinitatis abyssus omnis modi expers, tam caliginosa est, tamque modi nescia, ut in se divinum omnem modum et actionem et

und sonder Weise. Denn die abgründige Unweise Gottes die ist so finster und so weislos, daß sie in ihr bereitet alle göttliche Weise und Werkeigenschaft in der Person in dem reichen Umfang der wesentlichen Einigkeit, und machet ein göttlich Gebrauchen in dem Abgrunde und der Ungemeinheit. Und hie ist ein gebrauchlich Ueberfahren und ein überfließender Einschlag in die wesliche* Bloßheit, da all göttliche und alle Weisen und alle lebende Reden, die in dem Spiegel göttlicher Wahrheit gebildet sind, die fallen alle in die einfaltige Ungenanntheit, in Unweise und Sonderrede. Denn in dieser grundlosen Süssigkeit der Lauterkeit werden alle Dinge befangen in gebrauchlicher Seligkeit und der Grund bleibt selber all unbegriffen, es sey mit weslicher Einigkeit. Hievon müssen die Personen weichen, und das in Gott lebt; denn hie ist andres nicht, denn ein ewig Rasten in einem gebrauchlichen Umfang in minniglicher Entschlossenheit. Und dieß ist das weislose Wesen, das alle innigen Geister über alle Dinge erkoren haben; das ist die dunkle Stille, da alle liebende Herzen innen

proprietates in opulento essentialis unitatis amplexu comprehendat ac circumplectatur, et in innominabili abysso divinam efficiat fruitionem. Hic vero fruitivus quidam excessus agitur et defluens in essentialem nuditatem immersio, ubi quaevis Dei nomina et modi, ac vividae rationes omnes in divinae veritatis speculo relucentes, in simplicem illam ac innominabilem decidunt divinitatis essentiam, modi omnis ac rationis expertem. In hac namque inexhausta et inscrutabili simplicitatis abysso, cuncta in fruitiva beatitudine complectuntur: sed abyssus ipsa nunquam comprehenditur, nisi ab essentiali unitate. Atque hic sane tum personas ipsas, tum quidquid vivit in Deo, cedere oportet: quando nihil hic aliud est, quam in fruitivo amorosae liquefactionis sive defluxionis circumplexu perpetua requies: quae nimirum in essentia illa omnis modi nescia capitur, quam intima devotione praediti spiritus supra omnia elegerunt. Et haec est caliginosum silentium, in quo omnes amantes spi-

sind verloren. Sunder möchten wir uns in Tugenden also gezieren, daß wir sie von dem Leib entkleidet würden und sollten fließen in die Freude zumal, nimmermehr möchte uns Creatur verhehlen, das wir gebrauchlichen besitzen müssen, die wesenliche Einigkeit und Einheit klarlich beschauen in Dreiheit; das geb' uns die göttliche Liebe, die keinem Bettler versagt ist. Das ist gezieret der göttliche Brautlauf. Amen [16]).

ritus sese quodam modo amiserunt. Et nos quidem, si ita ut dictum est, virtutibus excolendis nos praeparare studeremus, ipso propemodum corpore exuti, in vastissimum divinitatis pelagus navigaremus, a nulla unquam assequendi vel impediendi creatura. Praestet nobis divina charitas, quae nullius unquam, quamvis mendici preces frustrata est, ut essentialem unitatem fruitive possideamus, et unitatem in trinitate dilucide contemplemur. Amen.

Anmerkungen.

1) Die Nachrichten von Richards Leben sagen uns bloß, daß er ein Schotte gewesen sey. Von seinem Geburtsort, seiner Herkunft, seiner Erziehung und ersten Bildung ist nichts bekannt. Man sollte denken, daß die Verfasser der **Histoire literaire de la France**, in der günstigsten Lage für solche Forschungen, Aufschlüsse über die bis jetzt dunklen früheren Lebensverhältnisse Richards gegeben, oder wenigstens von den Untersuchungen uns unterrichtet hätten, welche sie darüber anstellten, wenn sie auch zu keinem genügenden Resultate führten. Sie haben das nicht gethan. Ihr Artikel über diesen berühmten Schriftsteller (**T. XIII.** S. 472—488) enthält durchaus nichts als das allgemein Bekannte, und seine Hauptquelle ist die kleine Lebensbeschreibung Richards, welche vor der Rouener Ausgabe seiner Werke unter folgendem Titel steht: **Richardi Scoti Canonici et Prioris S. Victoris Parisiensis vita ex libro quinto antiquitatum ejusdem ecclesiae, capite LV.**

Diese Rouener Ausgabe hat folgenden Titel: **M. Richardi S, Victoris Parisiensis Doctoris praeclarissimi opera. Ex manuscriptis ejusdem operibus quae in bibliotheca Victorina servantur, accurate castigata et emendata; cum vita ejusdem antehac nusquam edita. Studio et industria canonicorum regularium regalis Abbatiae S. Victoris Parisiensis. Rothomagi, sumptibus Johannis Berthelin, bibliopolae, in area palatii. M. D. C. L. cum privilegio regis. fol.**

Durch diesen Titel könnte man versucht seyn, zu glauben, daß diese Ausgabe nach Handschriften und mit kritischer Sorgfalt gemacht sey. Dieß ist aber keinesweges der Fall. Sie enthält durchaus nur den Text der früheren Ausgaben, von welchen ich die Pariser von 1528 f. selbst gebraucht und durchaus correct gefunden habe. Die in

Deutschland am häufigsten vorkommende Ausgabe ist die Cöllner von 1621. 4. Sie wimmelt von Druckfehlern, läßt hin und wieder ganze Stellen aus, und wird dadurch vollkommen unbrauchbar.

2) Als Subprior unterzeichnet Richard zugleich mit dem Abte Achard und dem Prior Nanterre einen Vertrag über Zehnten vom J. 1159, welcher zwischen der Abtei von St. Victor und Friedrich Herrn von Palaiseau geschlossen wurde.

Auch ist an ihn als Subprior der Brief eines gewissen Laurentius gerichtet, der sich ganz seiner Leitung übergeben hatte, und ihn bat, ihn gegen die Verläumdungen eines Religiosen zu schützen, der ihm ein Versprechen nicht gehalten hatte. In einem andern Briefe zeigt ihm ein Prior Wilhelm (**Prior Ursicampi**) an, daß er eine seiner Schriften zurückgebracht habe, und erbittet sich eine andre, um sie abzuschreiben. Ein andrer Wilhelm (wahrscheinlich Chorherr von St. Genevieve) fragt an, was Richard beim Könige und bei dem Abte von St. Germain für ihn ausgerichtet habe. Zu dieser Zeit war Richard Prior. Subprior war er noch, da er einen andern uns gleichfalls erhaltenen Brief in Geschäften empfieng. Für die Kenntnisse der Verhältnisse Richards sind diese Briefe wenig bedeutend, und es genügt, ihren Inhalt anzugeben. Interessanter ist der Brief des Subpriors Johannes von Clairvaux an Richard als Prior. Er lautet wörtlich so: **Rogo vos, Domine mi in spiritu sancto scribere mihi orationem devotam de spiritu sancto; scribite, Domine mi, juxta sensum et scientiam, quam administravit vobis spiritus sanctus; scribite, pater mi, et mittite mihi; nolite super hoc contradicere mihi; scribite, Domine mi, non sub nimia brevitate, nec sub nimia prolixitate, sed sic, ut memoriter valeam retinere et spiritui sancto sive in die sive in nocte saltem semel offerre, clarissime pater, ut nos saltem exaudiat, Vale.**

Der Prior Nanterre starb im Junius 1162 und Richard trat an seine Stelle.

3) Im sechsten Theile der **amplissima collectio** von Martene und Durand finden sich von S. 217 — 280 **Monasterii S. Victoris vetera monumenta nonnulla**, welche einzelne Puncte der Geschichte dieser Abtei aufklären. Ueber den Ursprung derselben giebt die Vorbemerkung zu dieser Sammlung folgende Auskunft: **Fuit autem in prima sui origine cella nigrorum monachorum Massiliensis monasterii S. Victoris, qui circa annum MCVIII loco cesserunt canonicis regularibus congregationis S. Rufi. Ex quo regio edicto ad-**

ductus fuit ab Hugone Lothariensi conventus. Huic statim accessit socius et frater insignis universitatis Parisiensis doctor et magister Guillelmus de Campellis, qui accepto ibidem canonicorum regularium habitu, scholam suam in Victorinas aedes transtulit, nec multo post ipse translatus ad sedem episcopalem ecclesiae Catalaunensis. Cum autem non minus sanctitatis, scientiae laude floreret nova congregatio Victorina amplissimis eam latifundiis dotavit Ludovicus VI.

Für die Kenntniß des Lebens in St. Victor ist die in dieser Sammlung befindliche Grabschrift des Bretagners Adam, Chorherrn von St. Victor bedeutend. Die Demuth und die Freundlichkeit seines Umgangs nnd seine Gelehrsamkeit werden in derselben gerühmt. In der Exegese besonders sey er so geschickt gewesen, ut sine operibus ejus vix posset homo in prologis S. Hieronymi super Bibliam pedem figere, vel expositionem rationabilem difficilium invenire. Ipsos enim tam super V. T. quam super N. T., ut sit rota in medio rotae, licet multis et magnis obscuritatibus involutos, tam ex brevi et succincta mysteriorum multiplicium narratione, quam ex dictionum quasi insolitarum interpositione de verbo ad verbum exposuit luculenter. — — — Illud etiam non immerito debet meritorie commendari, quod valde multas prosas fecit de benedicta trinitate, de S. Spiritu, de gloriosa virgine Maria, ad quam specialem devotionem noscitur habuisse; de apostolis et aliis pluribus sanctis, quae succincte et clausulatim progrediuntur, venusto verborum matrimonio subtiliter decoratae, sententiarum flosculis mirabiliter picturatae, schemati congruentissimo componuntur, in quibus, et cum interserat prophetias et figuras, quae in sensu, quem protendunt videbantur obscurissimae, tamen sic eas adaptat ad suum propositum manifeste, ut magis videatur historiam texere quam figuram.

Man sieht, welche Vorgänger Richard auch ausser Hugo hatte. Es ist, als ob man eine Schilderung der schriftstellerischen Methode Richards selbst läse.

In ähnlicher Weise läßt sich auf den Geist, der in St. Victor herrschte, aus dem Briefe eines Victoriners schließen, der seinem Freunde folgendes erzählt: Parisius itaque ad aratrum dominicum manu missa in domo Dei ac beatissimi Victoris sub regula canonica S. Augustini tyrunculus degens, Christo militare decrevi, cui servire regnare est, cujus obtemperare frenis summa libertas

est, ubi vivo, jam non ego, sed qui viuit in me Christus, ubi mihi mundus crucifixus est et ego mundo. Er bittet dann um eine Reliquie von Thomas Becket, von welcher er ſagt: **erit enim mihi thesaurus pretiosus super aurum et topasium dilectus, erit mihi in peregrinatione comes et solamen.**

Ludwigs VI. Bruder, Heinrich, ſchenkt den Victorinern eine Präbende an der Kirche des h. Exuperins in Corbeil, **videns plantationem patris mei de die in diem proficere, et religionis non solum flores, sed etiam uberrimos fructus afferre.** Ludwig VII. läßt die Martinskirche in Champeaux den Victorinern übergeben, um dort regulirte Chorherren einzuſetzen.

Erviſius erſcheint im Anfange hochgeachtet. Es ſchreibt ihm ein Capellan des Pabſtes: **Petitiones tuas et precum oblationes** (ſie betrafen eine Geldangelegenheit eines Robert de Briſto für den E. ſich verwandt hatte) **quas mihi pro amicorum levamine porrigere dignaris, tanto libentius effectui mancipare studeo, quanto arctius caritatis affectu tuae personae adhaereo.** Im J. 1165 war Erviſius unter den **patrinis** des Prinzen Philipp. Der Biſchof von Hereford bittet ihn, einen ſeiner Chorherren an die Stelle des verſtorbenen **pastoris Wigorniensis** zu ſchicken. Er ſchreibt an den Cardinallegaten Otto, daß er in ſeinem Auftrag über ſeine Angelegenheit vertraulich mit dem König geſprochen und ihm ſeinen dringenden Wunſch vorgetragen habe, wenn es immer möglich ſey, den Befehlen des Pabſtes zu folgen und zu dieſen zurückzukehren. Der König gebe ihm die Erlaubniß hiezu und freies Geleit; von einem Aufenthalte des Cardinals in des Königs Landen aber könne nicht die Rede ſeyn, und der König wolle davon nichts mehr hören.

Eine Anzahl andrer Briefe dieſer Sammlung zeugt gleichfalls für die Achtung in der Erviſius ſtand, welche freilich großentheils auf Rechnung der hohen Stellung, die er als Abt von St. Victor einnahm, wird geſetzt werden müſſen. Es würde ſich auſſerdem das Schreiben Alexanders III. an Ludwig VII. nicht erklären laſſen, aus dem wir folgende Stelle auszeichnen. **Nunc autem dormitantibus sacerdotibus, quos aliorum custodiae oportet intendere, tepescit in multis locis sacra religio, et ut cujusdam verbis utamur:**

pro molli viola et purpureo narcisso
Infelix lolium et steriles dominantur avenae.

Hoc sane in ecclesia S. Victoris non modicum dolemus accidere, quae cum olim in religione floreret, ita nunc, quod tristes dicimus,

mus, in suae professionis asseritur observantia tepuisse, ut quae multis manum in via salutis currentibus porrigebat, nunc auxilio alieno indigeat, et non inveniat, qui sublevet eam. Nec tamen ex eo perhibetur accidere. quod non sint ibi plures, qui et notitiam religionis habeant et amorem; sed quibusdam cum suo capite membris languentibus, in eadem ecclesia fervor religionis noscitur tepuisse. Nos autem cum jam dudum ad nos super eorum tepiditate relatio pervenerit plurimorum distulimus hactenus autem apponere et necessariam adhibere tam gravi valetudini medicinam: expectantes quod aliquando reducerent oculos ad seipsos et de reformanda religione studiosius cogitarent. Capite vero quae ad emendationem suorum et subditorum pertinent, negligentius exequente, nos jam tantum exequutioni eorum quae dicta sunt oportet intendere; et si verus sit rumor, qui totiens aures nostras aspersit, quia in propria persona non possumus, per alios invenire cogimur: ita quidem, ut si vera competerent, quae dicuntur, per eosdem, dilatione seposita, medicina, quam viderint necessariam, apponantur. Er beauftragte alſo den Erzbiſchof Wilhelm von Sens, der Biſchof Stephanus von Meaux und den Abbas Vallis secretae mit der Unterſuchung.

Die Vollmacht an dieſe Commiſſäre iſt ähnlichen Inhalts wie das Schreiben an den König. Es wird auch in dieſer die frühere Blüthe von St. Victor gerühmt, und das Verderben dieſer Abtei durch die Schuld ihres Vorſtandes (incustodia provisoris) beklagt, und dasſelbe wird kurz in des Pabſtes Schreiben an den Abt und die Chorherren von St. Victor, in welchem dieſen von dem an die erwähnten Commiſſäre ergangenen Auftrag Kenntniß gegeben wird, wiederholt.

Die Commiſſäre erfüllten ihren Auftrag, fanden dabei aber machen Schwierigkeiten die ſich aus einem Schreiben der Cardinallegaten Alexander und Theoderich an den Erzbiſchof Wilhelm von Sens und dem Erzbiſchof Stephan von Bourges erkennen laſſen. Man ſieht aus dieſem Schreiben zugleich die gänzliche Verdorbenheit und Verſtocktheit des ehemaligen Abtes Erviſius. Die Legaten ſagen von ihm: Locum etenim illum, in quem ad tempus eum vos mittere dicebatur, donec videlicet ordinaretur ecclesia, retinere laborat; et qui si recte saperet, locum sibi deberet eligere, in quo labore manuum, afflictione corporis et voluntaria paupertate satisfaceret Domino Deo suo, locum potius habere desiderat, in quo transgressionibus transgressiones accumulet, et epuletur quotidie splendide cum illo divite purpurato.

Dieselben Legaten richten an den neuen Abt Guarinus ein ernstes Ermahnungsschreiben und sagen ihm unter andern: **Antecessor vester, sicut et alii multi de magnarum domorum constructione solliciti fuere: vos qui electi estis a domino, et veniendo ad Dominum talia dimisistis in saeculo sedete ad pedes Jesu cum Maria.** Der Charakter des Ervisius erhellt auch aus einem Briefe des Bischofs Moriz von Paris an den Erzbischof Wilhelm von Sens. In quantam, heißt es in demselben, **et quam perniciosam frater Ervisius quondam abbas S. Victoris ex inordinatis actibus suis ecclesiam et fratres universos, qui tam religione quam litteratura, prae caeteris praeminere dignoscuntur, adduxerit confusionem, vestra novit plenius circumspectio, qui cum sanctos qui secum erant pro viribus impugnaverit, et sanctitatem persecutus fuerit, ei per Dei gratiam amputata sibi nocendi facultate, nondum, ut accepimus quaerit nomen Domini, sed adhuc manus ejus extenta est, et cum internam et externam non posset subvertere disciplinam, variis et innumeris tentationum generibus exteriorem nititur perturbare quietem.** Ervisius enthielt der Abtei ihren Schatz vor und der Erzbischof erhielt den Auftrag Haussuchung bei ihm zu halten und den Schatz der Kirche zuzustellen.

Aus einem Schreiben Alexanders III. an die Chorherren von St. Victor ist zu ersehen, daß Ervisius vor den päpstlichen Legaten seine Stelle freiwillig niederlegte.

Die Lebensbeschreibung Richards giebt folgendes Schreiben Alexanders III. an den Prior Richard und das Kapitel von St. Victor.

Saepius dilectum filium Ervisium abbatem vestrum et nunc etiam per scripta nostra monuimus, atque mandavimus, ut negotia ecclesiae vestrae tam extrinseca quam intrinseca cum consilio majoris et sanioris partis cnpitali pertractet ac dirigat, et ad profectum et commodum vestrum secundum institutionem ordinis vestri prompta sollicitudine et cura intendat. Quoniam igitur eundem abbatem id juxta commonitionem et mandatum nostrum libenter facturum credimus et speramus, discretioni vestrae per apostolica scripta mandamus atquoe praecipimus, quatenus eidem abbati debitam obedientiam et reverentiam impendentes in ordinandis et disponendis ecclesiae vestrae rebus provide et efficaciter assistatis, et juxta institutionem ordinis vestri taliter et ad religionis cultum et ad temporalium etiam incrementum vos exhibea-

tis ultroneos, quod eadem ecclesia studio et sollicitudine vestra cooperante domino in spiritualibus amplietur et temporalibus etiam proficiat incrementis: si quid autem in ecclesia vestra corrigendum fuerit, quod cum consilio majoris et sanioris partis capituli non possit corrigi, volumus et mandamus, ut ad mandatum eorum, quibus statum ejusdem ecclesiae commisimus dirigendum commodius dirigatur. Datum Verolis III. Id. Maj. (1170.)

Einen Vertrag von 1172 zwischen den Chorherren von St. Victor und denen von St. Cosme de Luzarches unterschrieb Guarinus als Abt, Richard als Prior, und Walter als Subprior. Walter wurde zwei Jahre darauf Prior, und so ist es wahrscheinlich, daß Richard 1173 gestorben sey. Man vermuthet, daß sein Tod am 10ten März dieses Jahres erfolgt sey, weil in dem Verzeichnisse der in St. Victor Gestorbenen unter diesem Tage steht: **Eodem die anniversarium Richardi hujus ecclesiae prioris qui exemplo sanctae conversationis et scriptorum elegantia dignam sui nominis memoriam nobis moriens reliquit.**

4) Das königliche Bestätigungsrescript sagt ausdrücklich: **communi assensu definivimus, quatenus praedicti canonici de grege suo vel de alia ecclesia quem vellent sibi abbatem eligerent: ita tamen quod in illa abbatis electione, nec regis assensum quaererent, nec regis auctoritatem ullatenus exspectarent, nulliusque alterius personae voluntatem vel laudem attenderent; sed quem Deus eis concederet, inconsulto, ut diximus, rege, vel qualibet alia persona, canonice eligerent, et parisiensi episcopo irrefragabiliter consecrandum offerrent. Promulgavimus etiam in eodem conventu villas, praedia et caetera beneficia, quae ad usum canonicorum praefatae contulimus ecclesiae. Et haec omnia perpetuo jure, perpetua libertate eis habenda concessimns, nihil potestatis, nihil juris reservantes nobis; sed omnia, quae ad nos pertinere videbantur, eis omnino emancipantes.** Die Bestätigungsbulle Paschalis II. giebt dieser Verfügung des Königs die päbstliche Sanction: **Statuimus ergo, ut canonicae observantiae disciplina, praestante Domino in vestra semper ecclesia observetur. Obeunte tamen vestrae congregationis abbate, libera vobis eligendi abbatis facultas maneat, omni saecularis potestatis contradictione seposita. Porro villas praedia et caetera beneficia, quae supradictus rex de suo jure usibus delegavit, nos vobis vestrisque successoribus in perpetuum possidenda sancimus.**

5) Das Studium der Grammatik und Rhetorik wurde in der zweiten Hälfte des elften und in der ersten des zwölften Jahrhunderts in Frankreich allgemein mit großem Eifer getrieben, und die gute Wirkung dieser Studien zeigt sich in den vorzüglichsten Stylien, welche diese Zeit aufweiset. Man gebrauchte beim Unterrichte in der Grammatik vorzugsweise lateinische Dichter, Ovid, Virgil, Horaz, Juvenal, und christliche Poeten, wie Arator und Sedulius, nur bei mehreren der vorzüglicheren Schriftsteller dieser Periode findet sich eine große Belesenheit in den römischen Klassikern.

Die theologische Methode Wilhelms von Champeaux war ohne Zweifel die seines Lehrers Anselm von Laon, dessen Vorträge über Theologie sich auf die einfache Auslegung der heiligen Schrift und der Auctoritäten der Väter beschränkte, und philosophische Forschungen ausschloß. Er war ein positiver Theologe, und der Mangel an aller Speculation, den Abälard an ihn wahrnahm, veranlaßte diesen zu der spöttischen Bemerkung, daß er von diesem verdorrten Baum umsonst Früchte zu pflücken versucht habe, und daß er ihm wie jener Feigenbaum vorgekommen sey, den der Heiland verflucht habe. Anselms glossa interlinearis über die ganze Bibel, und seine Commentare über die Psalmen, über das hohe Lied und über das Evangelium Matthäi boten den Victorinern eine Masse exegetischen Stoffes, und wenn die flores sententiarum ac quaestionum magistri Anselmi et Radulphi fratris ejus wirklich, wie der Verfasser des Artikels über Anselm von Laon in der histoire literaire de la France (X. 186.) vermuthet, eine Sammlung von der Art war, wie später das Sic et Non von Abälard, so lieferte sie dogmatischen Stoff aus den Vätern für die Erläuterung einzelner Sätze. Wilhelm von Champeaux bediente sich ohne Zweifel dieser exegetischen und dogmatischen Sammlungen, und Richard hat auf die Glosse und wahrscheinlich auch auf die Commentare und die andre Sammlung mehrmals zurückgewiesen.

In der Dialectik ist Wilhelm von Champeaux einer der berühmtesten Lehrer seiner Zeit, und von seiner Eigenschaft als Dialectiker ist vorzugsweise bei den Geschichtschreibern der Philosophie und der Theologie die Rede gewesen. Es ist bekannt, daß seine Ansicht von den Universalien einen siegreichen Gegner an Abälard fand, man hat aber über sein dialectisches System vor und nach dessen Modification bis auf die neuesten Zeiten nichts bestimmtes gewußt. Erst die bisher unbekannten dialectischen Schriften Abälards, welche Cousin

vor kurzem herausgegeben hat (Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en Fran cepubliés par M. Victor Cousin. Paris 1836. 4.) haben hierüber Aufklärung gegeben. Wir lernen aus diesen Schriften die dialectischen Grundsätze kennen, welche Wilhelm von Champeaux am Anfange seiner Laufbahn befolgte und erfahren, in welcher Weise er dieselben durch die Angriffe Abälards veranlaßt zurücknahm oder vielmehr modificirte. Wenn die Resultate dieser neuen Untersuchungen auch die mystische Abtheilung der Richardschen Schriften nur mittelbar berühren, so sind sie doch für dessen dialectisch dogmatische Abhandlungen von großer Wichtigkeit. Das dialectische System Wilhemls hat in der Form, in welche er es umgebildet hatte, da es gegen Abälards Einwürfe nicht mehr bestehen konnte, in der Schule von St. Victor fortgewirkt, und man wird die dialectische Methode dieser Schule nicht vollständig verstehen, wenn man die Grundsätze, welche Wilhelm ihr hinterlassen hat, nicht genau kennt. Wir geben deshalb die Resultate der Untersuchungen Cousins.

Von Karl dem Großen an bis an das Ende des elften Jahrhunderts beschränkte sich die Thätigkeit in der Philosophie auf die Glossirung und auf wörtliche Commentare einiger aristotelischen Schriften. Selbst das zwölfte Jahrhundert hatte noch nicht das ganze aristotelische Organon, sondern nur die Einleitung des Porphyrius, die Kategorien, und die Schrift *περὶ ἑρμηνείας*. Die analytica, die topica und die elenchi sophistici waren bloß durch die Commentare des Boethius über diese Schriften bekannt.

Von der Mitte des elften Jahrhunderts an veranlaßte die Aeusserung in der Einleitung des Porphyrius, daß er über die Fragen, ob die genera und species subsistiren, oder ob sie im bloßen Verstande vorhanden sind, ob sie körperlich oder unkörperlich subsistiren, und ob sie getrennt von den sinnlichen Dingen, oder in den sinnlichen Dingen und an diesen bestehen nicht handeln werde, weil sie Gegenstände einer tieferen Untersuchung seyen, als er jetzt beabsichtige, eine geistige Bewegung, aus welcher der Realismus und Nominalismus des Mittelalters hervorgiengen. Boethius hat diese Stelle zweimal in seinen zwei Commentaren über die Einleitung des Porphyrius und jedesmal in andrer Weise ausgelegt. In dem ersten Commentare erklärt er sich für die reale Existenz von genus, species, differentia, proprium und accidens, weil ohne diese Begriffe nichts seyn könnte. Diese Erklärung hatte ihren Grund in

einem Mißverständniß der von Porphyrius angeführten Fragen. Porphyrius hatte nicht gefragt, ob differentia, accidens und proprium durch sich selbst existirten; denn dieß verneint sich von selbst; seine Fragen waren auch nicht dahin gegangen, ob genus und species abstract betrachtet, real oder nicht real seyen, denn auch hier verstand es sich von selbst, daß sie nur Conceptionen und bequeme allgemeine Ausdrücke für den Gedanken und die Sprache sind; sondern Porphyrius hatte gefragt, ob die genera und die species, nicht ob genus und species real existiren, ob z. E. Menschheit für sich, unabhängig von den Menschen, oder ob die Menschen allein existirten und Menschheit eine bloße Abstraction sey. Diese Frage hatte Boethius mißverstanden, und sie in dem Sinne genommen, als ob Porphyrius gefragt hätte: Existiren genus, species, differentia, accidens und proprium real oder nicht?, und dieser Mißverstand setzte sich bei den Scholastikern fort.

Wenn man die angeführten fünf Begriffe realisirte, so konnte man alle Abstractionen realisiren und sah sich zu einem gränzenlosen Realismus geführt. Wenn man sie andrerseits als Abstractionen betrachtete, so lief man Gefahr, mit diesen Abstractionen die genera und species zu verwechseln, (welche Abstractionen seyn aber auch nicht seyn konnten), und zu einem gränzenlosen Nominalismus zu gelangen.

In seinem zweiten Commentare giebt Boethius eine der ersten geradezu entgegengesetzte Erklärung. Er nennt die genera und species zuweilen universalia, und beweiset die Behauptung, daß diese universalia keine reale Existenz haben durch die beiden folgenden aristotelischen Sätze. Alles was ist, ist nothwendig eines, nun ist das genus mehreren gemein, also ist es nicht eines, also ist es nicht. Wenn aber das genus nicht eines ist, so könnte es vielfach seyn, und auf diese Weise eine Art der Existenz haben. Wäre es aber vielfach so müßte ein höheres genus seyn, welches diese Vielheit begriffe und man müßte ins Unendliche fort höhere genera annehmen, was zum Absurden führt. Also ist das universale weder eines noch mehreres und existirt also bloß im Verstande.

Diese aristotelischen Sätze erläutert Boethius folgendermassen. Jede Conception hat ein Object, und ist entweder so, wie ihr Object oder nicht so. Ist sie so, so hätte das universale eine wahre Realität und wäre anderswo als im Verstande. Das kann nicht seyn. Ist sie nicht so (und dieß ist allein möglich), so wäre die Conception leer.

Aber aller Irrthum besteht nur in der Vereinigung dessen, was in der Natur getrennt ist, nicht in der Theilung oder Abstraction. Die Conception eines Abstracten ist deshalb nicht falsch, weil sie der Realität nicht conform ist. Die abstracte Idee der Linie z. E. ist deshalb nicht falsch, weil die Linie nur in einem Körper reale Existenz hat. Der Geist kann in der Natur das Unkörperliche vom Körperlichen trennen und darin liegt kein Irrthum. Die Universalien bilden sich auf folgende Weise. Der Verstand sammelt aus mehreren Individuen eine Aehnlichkeit und indem er diese Aehnlichkeit betrachtet und prüft, wird sie eine species, und die Aehnlichkeit der verschiedenen species wird ein genus. Die Universalien existiren also als Gedanken. Species ist ein Gedanke, der kraft einer substantieller Aehnlichkeit aus einer Menge unähnlicher Individuen gesammelt ist. Im Besonderen ist diese Aehnlichkeit sinnlich wahrnehmbar, im Allgemeinen ist sie intelligibel. So lange sie sinnlich wahrgenommen wird, bleibt sie Besonderes, wenn sie gedacht wird, wird sie Allgemeines. Das Object der Allgemeinheit und der Besonderheit ist dasselbe, nur unter verschiedenen Gesichtspuncten gedacht. Also existiren die genera und species in einem Sinne durch sich selbst und in einem andren nur im Geiste; sie sind unkörperlich existiren aber bloß an körperlichen sinnlich wahrnehmbaren Dingen, dennoch kann man sie abgesehen vom Sinnlichen und Besonderen als etwas Unkörperliches, durch sich selbst Bestehendes fassen. Plato nimmt an, daß die Universalien nicht bloß als gedacht, sondern daß sie an sich selbst und ausser den Körpern existiren, Aristoteles dagegen, daß sie nur in den sinnlichen Objecten reale Existenz haben und nur im Verstande universal und materiell sind. Boethius spricht sich für keine dieser Ansichten, welche er wirklich für die des Plato und des Aristoteles hält, aus, und verbreitet sich nur deshalb über die aristotelische weiter, weil er die Einleitung zu einer aristotelischen Schrift commentirt.

Das Problem, welches Porphyrius in der angeführten Stelle seiner Einleitung aufgestellt hatte, war im neunten und im zehnten Jahrhunderte bekannt, und wurde fast allgemein nach dem Vorgange des Boethius gelöset, ohne daß doch die andre Lösungsart ganz ohne Anhänger gewesen wäre. Die Möglichkeit des Nominalismus und Realismus war gegeben, aber erst im elften Jahrhundert erscheint ein bestimmt ausgesprochener Nominalismus. Es war Roscelin, der ihn in der Philosophie gründete und ihn in die Theologie übertrug und auf die Lehre von der Dreieinigkeit anwandte. Er gestand nur den

Individuen Realität zu, nur das Individuum selbst existire, alles andre sey ein bloßer Name. Er griff nicht nur die Universalien an, sondern auch die Qualitäten der Körper. Er gab z. E. keine Farbe an sich, sondern nur gefärbte Körper zu, er läugnete auch die Realität der Theile und behauptete, daß auch die Theile bloße Worte seyen. Denn wenn ein Theil eines Dinges so real wäre als dieses Ding selbst, so wäre dieses Ding ein Theil seiner selbst, weil ein Ding nur es selbst ist mit allen seinen Theilen. Auch müßte der Theil eines Ganzen diesem Ganzen vorausgehen, weil das Zusammensetzende vor dem Zusammengesetzten seyn muß, und also müßte der Theil sich selbst vorausgehen. Demnach können nur Individuen existiren und ausser diesen bloß Conceptionen und Abstractionen des Verstandes d. h. Worte.

Diesen Satz wandte Roscelin auf die Dreieinigkeit an. Wenn die Theile, die Qualitäten, die Beziehungen nicht existiren, sondern bloße Worte sind, so verschwinden die Beziehungen der drei Personen untereinander, und es ist entweder nur ein Gott ohne Dreieinigkeit der Personen, oder drei Personen (oder vielmehr drei Wesen, drei Götter) ohne Einheit; denn die Einheit, welche nicht die des Individuum ist, ist ein bloßes Wort.

Die ganze philosophische Thätigkeit Roscelins ruhte auf den beiden Sätzen, daß man die Abstractionen nicht realisiren müsse und daß die Kraft des menschlichen Geistes und das Geheimniß seiner Entwicklung in der Sprache liege. Bis auf seine Zeiten hatte die aristotelische Beantwortung der Frage von den Universalien das entschiedene Uebergewicht gehabt. In dem Streite gegen ihn tritt die platonische Lösung des Problems hervor.

Es war Anselm von Canterbury, der die Behauptungen Roscelins bekämpfte. Er that es dadurch, daß er von den angenommenen Dogmen ausgieng, und indem er ein tiefes Denken auf ihren Inhalt richtete ihre philosophische Fassung vorbereitete. Vier Schriften Anselms kommen hier zur Betrachtung, das Monologium, das Proslogium, der dialogus de veritate und die Schrift de fide trinitatis contra Roscelinum. Im Monologium und im Proslogium beweiset er die reale Existenz Gottes aus der Idee eines absolut Vollkommenen, nach welcher wir alle relativen Vollkommenheiten messen. Im dialogus de veritate setzt er die Wahrheit als Grund und Wesenheit der Dinge. Was falsch ist, ist nicht; was ist, ist gut; Wahres und Gutes sind dasselbe. Das Böse muß nicht seyn, weil es dem gött-

lichen Willen widerstreitet, es muß seyn, weil der Mensch frei ist. Alle Wahrheiten setzen eine einige Wahrheit voraus, wie alle einzelnen Zeiten eine einige Zeit. Die Wahrheit gehört nicht den Dingen, sondern die Dinge der Wahrheit; die Wahrheit gehört nur ihr selbst. In dem Werke de fide trinitatis nennt er die Universalien mit einem realistischen Ausdrucke substantiae universales, und bringt den Nominalismus in Verbindung mit dem Empirismus, den Realismus aber mit derjenigen Philosophie, welche über die Sinne hinaus ein eigenes, unabhängiges Erkenntnißvermögen, den Verstand, die Vernunft annimmt. Der Empirismus schließt, daß die Universalien, weil man sie weder sehen, noch greifen, noch sich vorstellen kann, leere Worte seyen, die Vernunft dagegen hat Objecte, die ihr eigen sind und über deren Realität ihr allein ein Urtheil zusteht. Der Nominalismus hält nur die einzelnen Dinge für real, nur den Menschen z. E. nicht die Menschheit; der Mensch aber ist nicht ganz im Individuum; mehrere einzelne Menschen sind nur ein und derselbe Mensch. Das allen einzelnen Menschen Gemeinsame muß ein Allgemeines seyn, da es nicht wieder ein Individuum seyn kann. Wenn Anselm zu diesen Gründen gegen den Nominalismus noch die Behauptung hinzufügt, daß die Farbe Realität ausser dem Gefärbten habe, wie die Menschheit ausser den einzelnen Menschen, so verwechselt er die wahren universalia und genera mit bloßen Abstractionen. Den Grund dieser Verwechslung, welche dem Realismus durchaus gemein ist, finden die Nominalisten in der Sprache, welche die Abstractionen gewissermassen realisirt, indem sie ihnen eine Form giebt. Der Nominalismus setzt dagegen die wahren Universalien ganz gleich mit diesen realisirten Abstractionen.

Anselm ist der eine Realiste der sich dem Roscelin entgegensetzt, Wilhelm von Champeaux ist der andre. Zu seiner Zeit war die Frage über die Universalien die Hauptfrage der Dialectik und Wilhelms ganze Philosophie ruhte auf seiner Lehre von den Universalien, die er schon in Notredame vortrug, und später nach Abälards Angriffen modificirte. Vor dieser Modification hatte er folgendes gelehrt. Das universale d. h. das genus ist etwas Reales, welches identisch, wesentlich, zugleich ganz, in allen Individuen ist, die an demselben Theil nehmen, und das Genus bilden. Diese Individuen sind nicht ihrer Wesenheit nach, sondern bloß in Beziehung auf ihre zufälligen Elemente verschieden. Nach diesem strengsten Ausdrucke des Realismus gehört das Wesen der Dinge den universalibus und generibus,

das Individuum ist ein bloßes accidens. Nach der modificirten Ansicht Wilhelms kommt die Identität der Individuen desselben genus nicht von ihrer Wesenheit, weil diese Wesenheit in jedem dieser Individuen verschieden ist, sondern von gewissen Elementen, welche sich in allen diesen Individuen ohne irgend eine Verschiedenheit (indifferenter) finden. Dieser Ansicht nach sind die Universalien nicht mehr die Wesenheit des Seyns oder die Substanz der Dinge, aber diese Universalien existiren doch wirklich, und indem sie in mehreren Individuen ohne Unterschied existiren, bilden sie deren Identität und dadurch ihr genus.

Nach Roscelin existiren die Individuen und constituiren die Wesenheit der Dinge; alles andre ist nur Abstraction des Geistes und Spiel der Sprache. Nach Wilhelm ist die Wesenheit der Individuen in dem genus, auf das sie sich beziehen; als Individuen sind sie nur Accidenzen. Von dieser Ansicht liegt einiges der anselmischen Theologie zu Grunde, klar und bestimmt ausgesprochen findet sie sich zuerst bei Wilhelm von Champeaux. Sein und Anselms bedeutendes Ansehen verschaffte dem Realismus Eingang. Odo von Cambray und Bernhard von Chartres werden als berühmte Realisten genannt. Wir wissen nichts Näheres von dem Realismus des ersteren, die Ansichten Bernhards aber haben eine bestimmte Beziehung auf die nichtkirchliche mystische Theologie. Er wollte Aristoteles und Plato vereinigen, aber mit überwiegender Neigung für letzteren. So nahm er die Theorie der Ideen an und setzte diese identisch mit genera und species; die Ideen hielt er für ewig, aber nicht für gleichewig mit Gott, weil die Gleichewigkeit nur zwischen Gleichmächigen und Gleichwürdigen, z. E. zwischen den Personen der Dreieinigkeit bestehen könne. Die Idee ist ewig, aber später als Gott, wie die Wirkung später ist als die Ursache, jedoch hat sie Gottes nicht nöthig, um zu seyn, weil sie keiner äussern Ursache bedarf. Materie und Idee setzt er als die zwei primitiven und ewigen Elemente. Die Vorsehung setzt die Idee mit der Materie in Bezug, diese belebt sich und nimmt eine Form an. In der göttlichen Intelligenz waren im voraus die Urbilder des Lebens, die ewigen Begriffe (die intelligible Welt) und das Vorherwissen der Zukunft. Was aber in der höchsten Intelligenz ist, daß ist ihr conform und die Idee ist demnach ihrer Natur nach göttlich. In der Bildung der Dinge schritt die Vorsehung von den generibus zu den species und von diesen zu den Individuen fort, und kehrt in beständigem Kreise zu deren Principien zurück. Die Welt ist ewig ohne

Alter und Abnahme. Aus der intelligiblen Welt ist die sinnliche ausgegangen als vollkommnes Product eines vollkommnen Princips. Das Producirende war voll und seine Fülle mußte Fülle hervorbringen Die Welt ist vollständig und schön, weil Gott es ist; sie ist ewig in ihrem ewigen Urbilde. Die Zeit hat ihre Wurzel in der Ewigkeit, und kehrt in deren Schoos zurück; sie zieht aus der Einheit die Zahl und aus dem Stillstand die Bewegung. Die Zeit ist die Bewegung der Ewigkeit. Die Welt wird regiert durch die Zeit, die Zeit durch die Ordnung. Alles Erscheinende ist eine Geburt aus dem göttlichen Willen und den Urbildern die dieser in seinem Schoose trägt.

So Bernhard, in dessen Gedanken der Einfluß des Systemes des Johannes Scotus Erigena so wie die neuplatonische Färbung überhaupt nicht zu verkennen ist.

Als im Anfange des zwölften Jahrhunderts der Nominalismus ganz in den Hintergrund getreten war, entspann sich im Realismus selbst ein Kampf, und es bildete sich eine neue Schule. Diese gieng aus dem Nominalismus hervor, gab dessen äusserste Folgerungen auf und behielt angeblich sein Gutes und Gesundes bei; sie beseitigte die Uebertreibungen des Realismus und strebte beide zu begreifen und zu übertreffen. Dieß ist die Schule Abälards, der die beiden ihn vorangegangenen Schulen bekämpfte, eine neue stiftete, und seine neue Philosophie auf die Theologie anwandte.

6) Rom. 1059. **Et praecipientes statuimus, ut hi praedictorum ordinum, qui eidem praedecessori nostro obedientes, castitatem servaverunt, juxta ecclesias, quibus ordinati sunt, sicut oportet religiosos clericos, simul manducent, et dormiant, et quidquid eis ab ecclesiis competit, communiter habeant. Et rogantes monemus, ut ad apostolicam, scilicet communem, vitam summopere pervenire studeant, quatenus perfectionem consecuti, cum his, qui centesimo ditantur, in coelesti patria mereantur adscribi.**

Rom. 1063. 4. wiederholt diesen Canon und Binius bemerkt zu demselben, daß Petrus Damiani diese Bestimmung veranlaßt habe, und daß sie nicht auf Mönche, sondern auf Geistliche und nicht auf alle, sondern nur auf Geistliche an Collegiatkirchen gehe.

7) Gregor VII. fordert die Chorherren von Lyon auf, ihrem Decan nachzuahmen, der alle ohne ihre Zustimmung erlangten Beneficien zurückgegeben hatte. Peter der Ehrwürdige von Clugny äusserte, **institutis illis clericorum nihil prope religionis inesse, multa ibi simulate, pauca in veritate geri, ambitione, cupiditate, aemula-**

tione cuncta interturbari, et sub tonsura et habitu clericali rectius mercenarios, quam canonicos posse vocari.

8) ep. 215. Hae sententiae apostolicae nullum clericum a vita communi excipiunt, nec civilis, nec suburbanae ecclesiae presbyterum. Quod vero vita communis in omnibus ecclesiis paene defecit, tam civilibus, quam dioecesanis, nec authoritati sed desuetudini et defectui adscribendum est, refrigescente charitate, quae omnia vult habere communia, et regnante cupiditate, quae non quaerit ea, quae Dei sunt et proximi, sed tantum, quae sunt propria.

9) Auguſtin giebt in ſeinem 109ten (211ten) Briefe den Nonnen die Vorſchrift, einmüthig in einem Hauſe zu wohnen und ein Herz und eine Seele zu ſeyn, nichts Eigenes, ſondern alles gemein zu haben, und ſich von ihrer Vorſteherin Nahrung und Kleidung nach Bedürfniß zutheilen zu laſſen. Diejenigen, welche ein Eigenthum haben, ſollen es gerne zum Gemeingute machen, diejenigen, welche ohne Eigenthum ſind, ſollen im Kloſter keines ſuchen. Es ſoll für ihr Bedürfniß geſorgt werden; ſie ſollen ſich aber nicht deshalb für glücklich halten, das zu haben, was ſie in der Welt nicht hatten; ſie ſollen nicht ſtolz darauf werden, daß ſie nun mit denen umgehen dürfen, welchen ſie früher nicht nahe kommen durften, ſondern das Herz nach oben richten und keine irdiſchen Güter ſuchen. Diejenigen, welche in der Welt etwas waren, ſollen die armen Schweſtern nicht verachten, nicht auf ihre vornehme Geburt, ſondern vielmehr auf die Gemeinſchaft mit armen Schweſtern ſtolz ſeyn, nicht ſich darauf etwas zu gute thun, daß ſie dem Kloſter etwas zugebracht, denn das ſey Hochmuth, welcher die Seele tödtet. Sie ſollen zu den beſtimmten Stunden beten, im Betſaale nichts andres thun als beten, das denken, was die Worte des Gebetes ausſagen und bloß die erlaubten Geſänge ſingen. Faſten ſollen ſie, ſo viel ihre Geſundheit erlaubt, keine aber ſoll auſſer der Eſſenszeit etwas eſſen, wenn ſie nicht krank iſt. Das Vorleſen bei Tiſche ſoll ruhig angehört werden. Sie ſollen diejenigen, welche ihrer Schwächlichkeit wegen beſſere Speiſen erhalten, nicht beneiden. Ihre Kleidung ſoll nicht ausgeſucht ſeyn, die Kopfbedeckung ſoll alle Haare verbergen. Sie ſollen nie allein ſondern immer miteinander ausgehen, nichts lockendes in ihrem Weſen haben, die Augen auf niemanden haften laſſen. Sie mögen die Männer anſehen, aber ſie nicht begehren oder von ihnen begehrt werden wollen; weil auch in der Empfindung und im Blicke Begierde liege; ſie ſollen

keusches Herz und keusche Augen haben. Diejenigen Nonnen, welche dergleichen Schwächen an ihren Mitschwestern bemerken, sollen es anzeigen, worauf die Fehlende verwarnt und wenn sie läugnet oder hartnäckig ist, gestraft und im erforderlichen Falle ausgeschlossen werden soll. Hiezu werden dann Vorschriften über den Haushalt des Klosters im Einzelnen, über die Behandlung der Kranken, über die Ehrfurcht gegen die Oberin und den Gehorsam gegen dieselbe und über gegenseitige Verträglichkeit gefügt.

Man sieht, es sind das Regeln für einen bestimmten Verein, welche auf ähnliche Vereine mit den nöthigen Modificationen wohl anzuwenden waren, und die deshalb leicht als die Quelle der späteren Regeln für die Chorherren angesehen werden konnten. Diese Regeln beschäftigen sich durchaus mehr mit dem äussern Verhalten, mit den Mitteln zum Zwecke. Wenn aber dieser Zweck, die vollständige Herrschaft über die Begierden erreicht wurde, so war damit die Vorbedingung des mystischen Weges erreicht. Daß dieß nicht eben häufig der Fall war, zeigen die Klagen der mystischen Theologen, welche gerade die Versäumung und Nichtbeachtung dessen betreffen, was Augustin in dieser Regel gebietet und einschärft.

10) Am Schluße des Werkes von der Gnade der Contemplation findet sich ein Anhang mit der Ueberschrift: Einige Allegorieen der Bundeslade mit einer gedrängten Recapitulation desjenigen, was in dem Werke von der Gnade der Contemplation enthalten ist. Wir geben diesen Anhang vollständig. Er lautet so.

Die Bundeslade bedeutet den Stand der Vollkommenheit. Wo Vollkommenheit des Innern ist, da ist Einwohnung Gottes. Je näher der Vollkommenheit, desto engere Verbindung des Geistes mit Gott. Die Lade hat einen Vorhof, d. i. die Zucht des Leibes; die Lade selbst die Zucht des Geistes. Innere Zucht kann nicht ohne äussere seyn. Aber Zucht des Leibes ist unnütz ohne Zucht des Geistes. Der Vorhof liegt unter freiem Himmel, d. h. die Zucht des Leibes ist allen zugänglich. Was aber in der Lade liegt ist nach aussen nicht offen. Niemand weiß was im Menschen ist, als der Geist der in ihm ist. Der innere Mensch ist vernünftig (äussere Lade) und intellectuell (innere Lade). Durch den vernünftigen Sinn unterscheiden wir das unsrige, durch den intellectuellen werden wir zur Speculation des Göttlichen erhoben. Der Mensch geht aus dem Zelte in den Vorhof zur Uebung des Werkes. Er geht ins erste Zelt, wenn er in sich selbst zurückkehrt, ins zweite, wenn er über sich hinausgeht, dadurch

wird er zu Gott (in Deum) erhoben. Jenes ist die Betrachtung seiner selbst, dieses die Beschauung Gottes. Die Vorhöfe hatten fünf Heiligthümer. Der Vorhof hatte nur eines, wie das zweite Zelt auch. Die übrigen hatte das erste Zelt. Im Vorhofe war der Altar des Brandopfers, im ersten Zelte war Leuchter, Tisch und Rauchaltar, im innern Zelte die Lade des Bundes. Der äussere Altar ist Kasteiung des Leibes, der innere Zerknirschung des Geistes, der Leuchter die Gnade der Discretion, der Tisch die Lehre des heiligen Lesens, die Bundeslade die Gnade der Contemplation. Der äussere Altar und die Verbrennung des Fleisches der Thiere bedeutet Vernichtung der fleischlichen Begierden durch die Kasteiung des Leibes, der innere Altar und die Räucherung Entflammung himmlischer Begierden durch die Zerknirschung des Herzens. Der Leuchter die discretio, welche die Leuchte des innern Menschen ist, der Tisch für die Speise das heilige Lesen, welches Labsal der Seele ist; die Lade für Gold und Silber die Gnade der Contemplation, welche den Schatz der himmlischen Weisheit faßt. Diese fünf Stücke sind gute Werke, eifrige Meditation, heiliges Lesen, andächtiges Gebet und Contemplation göttlicher Werke. In diesen fünf wird unsre Rechtfertigung vollendet, und deshalb heißt die Lade mit Recht Lade der Heiligung.

Alle Religion besteht in dieser fünffachen Beschäftigung. Die erste gehört zur Zucht des äussern, die vier andern zur Zucht des innern Menschen. Deshalb steht der Brandopferaltar aussen, die andern innen. Durch die Bundeslade wird den Liebenden gleichsam ein Pfand der Liebe gegeben. Die Contemplation ist der freie Durchblick des Geistes, der an den Schauspielen der Weisheit mit Bewunderung hängt. Von den sechs Arten der Contemplation beziehen sich zwei auf sichtbare Geschöpfe, zwei auf unsichtbare, zwei auf Göttliches. Die zu der ersten und zweiten gelangen haben Flügel wie Adler, die zu den vier andern haben vier Flügel, die zu allen sechs gelangen sechs Flügel. Die vier ersten beziehen sich auf sichtbares und unsichtbares Geschaffenes, die zwei letzten auf Göttliches. Die vier ersten sind vor gebildet in der Lade, die zwei letzten in den Cherubim. Die erste betrachtet und bewundert sichtbare Dinge, die zweite entdeckt die verborgenen Ursachen der Dinge und führt die Seele zu ihrer Bewunderung. Die erste ist in der Zusammensetzung des Holzesdie zweite in der Vergoldung angedeutet. Die erste ist die Einbildungskraft, die zweite das Denken. Das faulende Holz bedeutet jede wahre Meinung von körperlichen Dingen. Die erste beschäftigt sich mit Dingen,

Werken und Sitten, darauf geht die Länge, Breite, Höhe der Lade. Die Länge ist von Natur eher als die Breite, und die Höhe kommt nach beiden. So sind die Dinge eher als ihre Wirkungen. Wären aber Dinge und Wirkungen nicht, so wären auch keine Sitten. Die Speculation der Dinge betrachtet Stoff, Form, Natur der Dinge. In Betrachtung des Stoffs und der Form hat unser Wissen eine ganze Elle, in Betrachtung der Natur nicht, weil wir jene ganz die Natur aber nur zum Theil erkennen, daher hier nur eine halbe Elle stattfindet. Die Länge hat also dritthalb Ellen. Die Breite ist die Betrachtung der Wirkungen; der Wirkungen der Industrie, welche auf alle Kunstwerke und die der Natur, welche auf alle Naturerzeugnisse sich bezieht. In der ersten hat das Wissen eine ganze Elle; die Wirkungen sehen wir ganz, die Ursachen nicht, daher hat die zweite eine halbe Elle; also hat die Breite anderthalb Ellen. Die Höhe ist die Betrachtung der Sitten, und beschäftigt sich mit menschlichen und göttlichen Anordnungen. Wo die menschliche Anordnung der göttlichen dient, steigt unsre Seele durch beide in die Höhe; menschliche erkennen wir ganz, in den göttlichen Sacramenten aber ist äussere Form und innere Kraft. Also hat auch die Höhe anderthalb Ellen. Wir sollen unsre Lade vergolden, d. h. so viel möglich auf den Grund der imaginabeln Dinge dringen; wir sollten sie äußerlich und innerlich vergolden. Die natürlichen Ursachen der Dinge wahrnehmen ist etwas andres als die Gerechtigkeit in der Anordnung der Dinge erwägen. Jenes ist äußere, dieses innere Vergoldung. Die Vergoldung muß mit reinstem Golde geschehen, nichts Falsches, nichts Frivoles darf in den Gedanken seyn. Nach der Vergoldung muß der Kranz auf die Lade gesetzt werden. Dieser Kranz ist die dritte Contemplationsart, der Gnadenstuhl die vierte. Die dritte geht auf unsichtbare Güter, die vierte auf unsichbtare Substanzen. Bei dem Kranze ist nach der Krone der Gerechtigkeit zu forschen, und nach den Gütern, die den Heiligen aufgehoben sind. Der Kranz liegt auf Holz, weil wir durch die Aehnlichkeit sichtbarer Dinge zur Speculation unsichtbarer aufsteigen. In der vierten Contemplationsart werden die höchsten Creaturen betrachtet; die höchste aber ist die unsichtbare und vernünftige Substanz. Diese Art wird durch den Gnadenstuhl bezeichnet. Die Lade unsrer Speculation muß vier goldne Ringe haben, zwei auf jeder Seite. Die Lade ist die Gnade der Contemplation. Wir können alles, was irgend geschieht, in die Contemplation führen, wenn wir wollen. Was sich aber begiebt geschieht entweder gut

oder schlecht, jenes durch Gottes Wirkung, dieses durch Gottes Zulassung. Das bedeuten die zwei Seiten der Lade. Das Gold ist das hellste und kostbarste Metall, d. h. Gottes Weisheit leuchtet vor allen, sie ist einfach und eine, wird aber durch verschiedne Namen zu leichterm Verständniß von uns unterschieden; Vorherwissen, Prädestination, Wissen, Disposition. Das sind die vier Ringe an den Seiten der Lade. Der Ring geht in sich selbst zurück, hat weder Anfang noch Ende, d. h. in jeder Anordnung der göttlichen Weisheit stimmt der Anfang mit dem Ende. Die Seite der Lade, welche sich auf das durch Gottes Zulassung Geschehende bezieht, hat die Ringe des Wissens und des Vorherwissens. Sie sind die wunderbareren. Denn es ist nicht so wunderbar, daß Gott was er selbst künftig thun wird vorausgesehen hat, als daß er die Beschaffenheit dieses Vorausgesehenen einem fremden Willen überlassen hat, und daß er jeden Augenblick in die Verstecke des Herzens sieht. Die andre Seite (der Wirkung Gottes) hat die Ringe der Prädestination und der Disposition. Diese erscheinen lieblicher. Denn nichts ist lieblicher, als daß die gesammte göttliche Disposition das Heil der Prädistinirten zum Zwecke hat. Güte und Bosheit werden durch Glück und Unglück verändert. Wo Bosheit und Unglück zusammenkommen, machen sie einen Winkel. In diesem Winkel werden die Verworfenen von Gott gegeißelt, aber nicht gebessert. Warum giebt er ihnen aber väterliche Schläge, wenn er weiß, daß sie unverbesserlich sind? Deshalb ist an diesem Winkel der Ring des Vorherwissens, wo er wunderbarer erscheint. Wo Bosheit und Glück zusammenkommen bilden sie einen andern Winkel. Da erhalten die Verworfenen Gottes Gaben und bleiben immer undankbar. Gott weiß das und hört doch nicht auf, sie durch Glück zum Gute der Dankbarkeit zu reizen. An diesem Winkel ist der wunderbare Ring des Wissens. Wo Güte und Glück zusammenkommen ist der dritte Winkel. Da werden die zur Seligkeit bestimmten mit vergänglichen Gütern beglückt, um zur Sehnsucht nach dem Ewigen entzündet zu werden. Welche wohlwollende Speculation, daß Gott die zu ewigen Gütern Prädestinirten auch mit zeitlichen erfreut und fördert! Hier ist der anmuthige Ring der Prädestination. Wo Güte und Unglück zusammenkommen ist der vierte Winkel und der Ring der göttlichen Disposition. Da thun die Guten Gutes und leiden Unglück, um zur Liebe Gottes heftiger entzündet zu werden. Hier also ist der prächtig erscheinende Ring der göttlichen Disposition. Die dritte Contemplation steigt durch Sichtbares zur Speculation

tion des Unsichtbaren auf. Hier müssen wir uns auf die Ringe der göttlichen Weisheit stützen, wenn wir nicht irren wollen. Wenn die Lade der Intelligenz an diesen Ringen schwebt bewegt sic sich allwärtshin ohne Irrthum. Die beiden durch die Ringe gehenden Stangen sind bei dem Ringe des Wissens und des Vorherwissens die Menge der Bewunderung, bei den beiden andern die Menge des Jauchzens. Die Stangen sind vergoldet, damit sie rings vom Schimmer der Wahrheit glänzen. An diesen Stangen bewegt sich die Lade der Intelligenz bald vorwärts bald in die Höhe. Denn je vertrauter das Menschenherz Gottes Weisheit mit Ergötzung bewundert, desto mehr wird es erweitert Größeres zu fassen. Die vierte Contemplationsart ist der Gnadenstuhl. Da wird zuerst die reine Intelligenz angewandt und ihre Gegenstände sind die höchsten und intellectiblen Creaturen. Das reine Gold und der hohe Stand des Gnadenstuhls bezeichnen die Reinheit der Intelligenz und die Würde ihrer Uebererhabenheit. Denn da bedienen wir uns der Vernunft ohne den Dienst der Imagination. Der Name Gnadenstuhl bedeutet, daß durch viele Kenntniß und Betrachtung ihrer selbst der Herr der vernünftigen Creatur gnädig wird. Dieser Gnadenstuhl hat bloß Länge und Breite, keine Höhe, die Länge geht der Breite voran, beide der Höhe. Die Länge bezieht sich also auf den Anfang der vernünftigen Creatur, die Breite auf ihr Fortgehen; die Höhe auf ihre Vollendung. Die Güter ihrer Schöpfung dienen der Creatur zum Anfang; die Güter ihrer Rechtfertigung zum Fortgehen, die Güter der Verherrlichung zur Vollendung. Durch die Schöpfung hat die vernünftige Creatur Feinheit der Wesenheit, Unterscheidung des Guten und Bösen, und Freiheit des Willens. Was Unterscheiduug und was Freiheit des Willens ist, ist ganz bekannt. Wir lesen es täglich in unseren Herzen und haben in beiden eine Elle der Gewißheit. Die Substanz der Seele aber ist unsichtbar; so lange wir leben, geht das Wissen in dieser Beziehung nicht bis zu einer Elle. Also ist der Gnadenstuhl dritthalb Ellen lang. Die Rechtfertigung gehört zur Breite. Unsre Rechtfertigung geht aber hervor aus der göttlichen Eingebung und der eignen Ueberlegung. Die Ueberlegung kennt jeder aus Erfahrung. Niemand aber begreift, wie die Eingebung in uns geschieht; also sind hier anderthalb Ellen. Zur Höhe gehört die Verherrlichung. Diese begreift niemand; darum ist die Höhe des Gnadenstuhls nicht angegeben. Die fünfte und sechste Contemplationsart gehen auf Göttliches. theils über nicht gegen, theils über und gegen die Vernunft. Das bedeuten die Engel (Cherubim) an der Lade. Denn wir bedürfen

englische Gestalt zur Beschauung des Göttlichen. Die englische Gestalt aber ist geschmeidig, ziehbar und golden; golden, denn der Geist muß von aller Phantasie gereinigt werden. Das Geschmeidige wird durch Schlagen verlängert, d. h. wir werden in dieser Gnade besser durch Zerknirschung als durch Forschung gefördert. Sie heißen Cherubim, weil sie (diese letzten Stufen) uns zur Fülle des Wissens führen. Drüber hinaus giebts keine Zunahme des Wissens. Wir steigen durch die Erkenntniß der unsichtbaren Creatur zur Speculation der schöpferischen Natur, deshalb schauen die Cherubim auf den Gnadenstuhl und einer steht links, der andre rechts. In diesen Contemplationsarten findet sich viel Aehnlichkeit und Unähnlichkeit des Göttlichen. Denn die geistige Creatur ist nach Bild und Aehnlichkeit Gottes gemacht. Der eine Cherub hat die Seite der Aehnlichkeit, der andre die der Unähnlichkeit. Die der Vernunft mehr entsprechende Speculation steht auf der einen, die weniger entsprechende auf der andern Seite. Die Cherubim breiten die Flügel aus und decken den Gnadenstuhl. Die Ausbreitung der Flügel ist eine Vorbereitung zum Fliegen; die Vorbereitung des Geistes selbst aber wendet sich zum Flug des Ewigen, und in den Schatten vor der Hitze und in Verbergung und Schutz vor Sturm und Regen. Die Cherubim sollen auf den Gnadenstuhl schauen, und aus dem geschauten Bilde Gottes zu den höheren Theilen des Wissens besser belehrt werden. Sie sollen sich anschauen und die vollständige gegenseitige Uebereinstimmung ihrer Behauptungen bewahren. Der eine behauptet die Einheit, ohne die Dreiheit aufzuheben; der andre die Dreiheit ohne die Einheit aufzuheben. Auf die Vergleichung der drei letzten Speculationen habe Acht, wer nach göttlichen Offenbarungen strebt. Der Gnadenstuhl heißt Orakel, denn von ihm kommen Orakelsprüche. Ueber dem Gnadenstuhl spricht der Herr, wenn er dem Geiste eingiebt was dessen Begriff übersteigt. Aus der Mitte der Cherubim gleichsam hört man, was mit jedem auf gleiche Weise zu stimmen scheint. Die Flügel der Cherubim bedecken den Gnadenstuhl, der Gnadenstuhl bedeckt die Lade; denn der Vorzug des höheren Wissens verdunkelt die Kenntniß des Niederen. Nach dem Gebote des Herrn ist das Zeugniß in der Lade niederzulegen. Denn was wir in den Höchsten zu thun gelehrt werden, das müssen wir im innersten festhalten, und in dessen Wegen wandeln. Die vorzüglichsten Gebote Gottes heißen Zeugniß, weil sie dem Gewissen eines jeden Zeugniß geben, wie sehr er seinen Gott liebt.

So viel in Kürze über die Gnade der Contemplation.

Der Tisch der Schaubrode ist die Lehre der heiligen Gelehrsamkeit, die aus der h. Schrift geschöpft wird. Die weltliche Wissenschaft giebt leibliche Erquickung, die h. Schrift geistige, sie ist der Tisch der Schaubrode. Der menschliche Zustand war ein andrer zur Zeit da man auf die künftige Erlösung hoffte, und ist ein andrer nun da diese Erlösung schon geschehen ist. Von jenem ist im A. T. die Rede, von diesem in N. T. Die h. Schrift handelt also von beiden, deshalb hat der Tisch zwei Ellen. A. und N. T. dienen bloß der Pflege der Seele. Die Pflege der Körper überläßt die h. Schrift der weltlichen Wissenschaft, die also nur eine Elle Breite hat. In Bezug auf unsre Wiederherstellung handelt sie hinreichend von diesem Leben, und sagt nur weniges vom Künftigen, ihre Höhe ist anderthalb Ellen. Der Tisch der Schaubrode wird aus Holz gemacht, mit Gold überzogen, mit Leisten umgeben und mit einem doppelten Kranze geziert. Das Holz ist der historische Sinn; die Leiste der tropologische, der doppelte Kranz der allegorische und anagogische. Das Holz ist ein nicht faulendes, d. h. die h. Geschichte ist ohne alle Falschheit und Thorheit; die Vergoldung des Tisches ist die genaue und weise Auslegung des Buchstabens; die schöne Vergoldung ist die scharfsinnige Empfehlung der göttlichen Gerichte. Das erste Werk ist hölzern, aber vergoldet; die übrigen drei nicht vergoldet, sondern golden. Holz und Gold verhalten sich wie historischer und mystischer Sinn. In der h. Schrift hat die Geschichte die erste Stelle. Der mystische Verstand aber ist dreifach, der tropologische unten, der allegorische in der Mitte, der anagogische oben. Der anagogische betrifft Höchstes und Himmlisches, der allegorische die Sacramente unsres Glaubens, die mehr geglaubt als begriffen werden, der tropologische das, was jeder leicht faßt. Die goldne Leiste (labium) ist der mystische und moralische Verstand. Ueber der Leiste ist der durchbrochene Kranz; denn die Allegorie betrifft Feines und Hohes, weil die durchbrochene Arbeit künstlich geziert ist. Die Allegorie wird auf wunderbare Weise der Historie eingewebt, weil eben das allegorisch in die h. Schrift eingefügt ist, was kaum geglaubt und gar nicht begriffen werden kann. Die Oberfläche des durchbrochenen Kranzes ist theils glatt, theils concav, theils durchbrochen. Das Glatte ist das der Vernunft zugängliche, das Concave das über die Vernunft, das durchbrochene das gegen die Vernunft. Die Tropologie ist moralische Wissenschaft, die Allegorie mystische Geheimlehre. Die Ehrbarkeit der Sitten ist dem menschlichen Herzen von Na-

tur eingeprägt. Die Tiefen der Geheimnisse maßt sich aber nur ein Verwegener aus eignem Sinne an. Die Höhe des Kranzes beträgt also nur vier Zoll (Finger). Denn was sind die Evangelisten anders als Finger der Rechten des Höchsten? Nach dem Maße der Evangelisten richtet sich die Allegorie, mit ihren Aussprüchen stimmt sie durchaus. Der Kranz selbst muß eine Leiste haben, weil die Sittenzucht durch die Kraft der Sacramente nützlich und so gemacht wird, daß sie beobachtet werden kann. Der goldne Kranz ist die anagogische Lehre; sie handelt vom Höchsten und ist daher zu oberst am Tische. Denn Anagoge ist die mystische nach oben führende Intelligenz des Ueberhimmlischen. Die Tropologie hat die Sitten, die Allegorie die Mysterien, die Anagoge das Vorhersehen der zu hoffenden Belohnungen. Der Kranz heißt aureola, weil er klein und golden ist. Denn die menschliche Kraft faßt nur weniges von dem, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist. Nur die h. Schrift bedient sich mystisch des allegorischen und anagogischen Sinnes. Die h. Lehrer sollen immer bereit seyn einem jeden Rechenschaft zu geben. Wahres zu beweisen, Falsches zu verwerfen, Gerechtes zu rathen, von Ungerechtem abzurathen. Wer das weiß, der hat die gehörigen Ringe an den Tisch der Lehre gebracht. Das Denken kehrt in sich selbst zurück und schließt am Ende das, was es am Anfang gesetzt hat. Was von einem dieser Ringe gesagt ist läßt leicht auf die andern schließen. Was sind die Winkel, in welche die Ringe gesetzt werden sollen? Wenn einer über einen Satz der h. Schrift zweifelt, geräth er gleichsam in einen Winkel. Schwanken und Zweifel machen den Winkel, wo die Wahl schwer wird. Man zweifelt, ob das Wahre wahr, ob das Falsche falsch sey. Man stößt an (haesitat) beim Thun des Rechten, beim Thun oder Nichtthun des Unrechten. Welcher Ring in jeden Winkel zu setzen ist bedarf keiner Anweisung. Auf die Füße stützt sich der ganze Körper und steht durch sie. Je fester wir uns auf die göttlichen Gebote stützen, desto vollkommener erheben wir uns zum Stand des Rechten Es sind vier Füße, d. h. vierfache Gebote, Gebot, Verbot, Ermahnung, Gestattung. Der Vollzug des Gebotes führt zum Verdienst, sein Umgehen zur Schuld; wer das Verbotene thut lädt Schuld auf sich, wer es nicht thut, erwirbt Verdienst. Wer der Ermahnung folgt, erwirbt Verdienst, doch auch der ihr nicht folgt keine Schuld, und so hat der, welcher der Gestattung nicht folgt Verdienst, jedoch so daß der ihr folgt keine Schuld hat. Bei den Geboten ist Billigung, bei den Ver-

boten Mißbilligung, bei der Ermahnung Ueberredung, bei dem Gestatteten Abrathen nöthig. Das Warum wird dem Forscher schnell einleuchten. Die Pflicht des wahren Predigers ist Ueberlieferung der Wahrheit und Ermahnung zur Tugend. In beiden wird der Tisch der Lehre herumgetragen und mit seinen Stangen von einem Herzen ins andre gebracht. Die eine Stange ist die Schärfe der Gelehrsamkeit, die andre die Schärfe der Ermahnung. Diese Stangen sollen gemacht werden aus offenen Zeugnissen des Buchstabens, aus dem Holz Sethim, und sollen vergoldet werden mit den Sätzen des mystischen Sinnes. Jede heilige Gelehrsamkeit soll streben nach Beweis des Wahren und Verwerfung des Falschen; jede heilige Ermahnung nach Ueberredung zum Guten und Abrathen vom Bösen. Hieraus ergiebt sich, welche Stangen die verschiednen Ringe haben müssen. Auf die Stangen bezieht sich das Zeugniß der Schrift, auf die Ringe das menschliche Denken. Weil die Tiefen der Geheimnisse über die menschliche Vernunft hinausgehen, so haben die Ringe mit Recht ihre Stelle uuter dem Kranze.

11) Wer dieser Bernhard ist, an welchen Richard mehrere Schriften gerichtet hat, ist unbekannt. Man hat an Bernhard von Clairvaux gedacht, und da dieser ein Zeitgenosse Richards und vielleicht mit ihm in gleichem Alter war, zwischen Bernhard und den Victorinern auch ein sehr inniges Verhältniß bestand, so ist diese Vermuthung gar nicht unwahrscheinlich. Es fehlen aber alle historischen Data, welche diese Vermuthung zur Gewißheit erheben könnten.

12) Ruysbroeks Biographe hat es nicht an wunderhaften Erzählungen aus dem Leben seines Helden fehlen lassen. Man muß auch diese kennen, um die Ansicht, die seine Verehrer von ihm hatten, beurtheilen zu können. Das Leben eines beschaulichen Mannes, wie Ruysbroek, eignete sich ganz besonders zur Legende und es sind Legendenartige Züge, welche seine Biographe giebt. Er erzählt, wie seine Mutter von seinem großen Rufe gehört habe und nach Brüssel gegangen sey, um ihn zu sehen. Da ihr dieß nicht gelang, begab sie sich selbst in einen Verein frommer Frauen, weil sie hoffte, daß es ihr dadurch möglich werden könne, ihn zu sehen. Als sie nun aber hörte, wie ihr Sohn täglich in der Frömmigkeit wachse, wünschte sie sich gar nicht mehr ihn persönlich zu sehen, sondern war mit der Gemeinschaft des Geistes zufrieden. Nach ihrem Tode betete der Sohn täglich für sie. Da erschien sie ihm öfters und klagte ihm, daß sie nicht eher von aller Strafe werde befreit werden bis er Priester geworden sey,

und als dieß geschehen war erschien sie ihm wieder und gab ihm erfreut die Nachricht, daß sie nun aller Strafe ledig sey.

Es gehört zu diesen legendenartigen Zügen auch die Erzählung, daß Ruysbroek eines Tages einsam im Walde unter einem Baume gesessen sey. Die Brüder suchten ihn lange. Endlich sah einer derselben von weitem einen Baum, der in Gluth zu stehen schien. Unter diesem saß Ruysbroek in Contemplation versunken.

Auch das wird erzählt, daß ihm der Teufel, aber auch daß ihm öfters Christus und einmal sogar in Gesellschaft seiner Mutter und aller Heiligen erschienen sey.

Der Biographe Ruysbroeks hat uns auch eine Schilderung von einem der Genossen Ruysbroeks in Grünthal gegeben, welche uns von dem Geiste der dort herrschte ein anschauliches Bild zu geben beiträgt. Dieser Genosse war der Koch der Priorei Johannes Affliginiensis, ein ungelehrter Laie der mit nach Grünthal gegangen war und dort in strengster Askese lebte. Sein eigentliches Geschäft war, für die leibliche Nahrung der Conventualen und der Gäste zu sorgen, er fühlte aber den Beruf in sich ihnen auch geistige Nahrung zu reichen, und er sprach ihnen häufig zu, um sie zur Zerknirschung und zur Liebe Gottes zu reizen. Er trug die schlechtesten Kleider, aß die geringsten Speisen und darunter oft eckelhafte, überließ sich selten vor dem Morgengebete dem Schlafe, und war zu solcher innern Ruhe gelangt, daß er dem activen Leben und der Contemplation gleichmäßig obliegen konnte. Vorzüglich eifrig betrieb er die Meditation über Christi Leiden, und wurde da oft über sich selbst in Gott entzückt. Seine Demuth war ausserordentlich. Er hielt sich für die niedrigste aller Creaturen. Gott ließ es ihm nicht an Prüfung fehlen; er fühlte oft die Strafen und Aengsten der Hölle, wurde aber auch geheimer Offenbarungen gewürdigt, und schrieb von diesen unterstützt einige Bücher voll göttlichen Geistes, in welchem er auch Ruysbroeks mit großem Lobe gedachte. Er ist 1377 gestorben.

13) Dieß wird durch folgende Stellen aus seinen Schriften erläutert.

Von den Prälaten thun einige ihre Pflicht gut, andre schlecht. Diejenigen, welche berufen sind wie Aareon sind wahre Prälaten; die sich selbst eindrängen verwirft Gott. Der höchste Vorstand der Kirche ist Christus. Viele Fromme haben um ihrer Sünden willen ihre Fürstenthümer, Würden, Reichthümer, Herrschaften und Erbschaften übergeben, Diese sollen denen übertragen werden, welche

seinen Geist haben, unschuldig, weise, gelehrt und zur Regierung seines Volkes geschickt sind und mit Wort und heiligem Wandel es zum Leben unterweisen. Die Simoniaci sind höchst verwerflich. Christus und seine Apostel waren arm an irdischen Gütern, aber reich an himmlischen. Bei den heutigen Prälaten ist es meist umgekehrt, obgleich es noch viele gute und heilige Prälaten und Priester giebt. Doch findet sich unter hunderten kaum ein guter. Christus hat befohlen, daß seine Gnaden den Gläubigen umsonst gegeben werden sollen. Aber die Nachfolger des Judas, welche heutzutage die Kirche regieren, sind geizig, neidisch, zähe. Bei ihnen sind alle geistigen Güter feil, und wenn es möglich wäre und sie die Macht dazu hätten, so würden sie Christum und seine Gnade und das ewige Leben den Sündern um Geld verkaufen. Aber wenn sie den Sündern auch die heilige Absolution, und das Bannurtheil und was zeitlich ist verkaufen, so können sie doch das was ewig ist, nicht verkaufen, ich meine die Gnade Gottes und die vielfältigen Gaben, die in den Sacramenten verborgen sind, denn diese können weder gekauft, noch verkauft werden, sondern werden von Christo den Würdigen ertheilt.

Es giebt auch noch heutzutage wahre Priester, denen Christus seinen Geist, seine Macht und seine Weisheit giebt, welches die Schlüssel des Himmels sind, die er Petro und den andern Aposteln und ihren Nachfolgern gegeben hat, durch welche die Kirche bis ans Ende regiert wird. Diese öffnen durch die Hände (manibus) Christi und in seinem Namen den Unschuldigen den Himmel, und schließen ihn auch den Sündern auf, die mit Glauben und wahrer Zerknirschung ohne Heuchelei ihre Sünden bekennen und von der göttlichen Barmherzigkeit Vergebung und Gnade erbitten. Solche Reuige können sich nicht täuschen. Auch wenn die Priester selbst Todsünder sind, so bleibt ihnen doch in Christi Kraft die Macht zu binden und zu lösen. Denn die katholische Kirche kann nicht irren, und die Unschuldigen wegen der Bosheit der Priester nicht betrügen lassen. Aber damit einer seine Seele desto besser rette, muß er die wahren treuen Priester und die Miethlinge unterscheiden, nicht, daß er diese verdamme, sondern daß er sie nicht verdamme. Die Geistlichkeit ist heutzutage großentheils blind und vom geraden Pfade der Wahrheit weit abgeirrt. Die schlechten Priester herrschen nicht als Hirten, sondern als Tyrannen über das Volk. Sie sind wetterwendisch, neidisch, geizig, zäh. Die armen Seelen die ihnen anvertraut sind erquicken, nähren und speisen sie nicht durch ihr Leben, ihre Worte,

ihre Thaten, nicht durch gute Beispiele, auch die Körper der Armen nicht mit irdischen Dingen die sie haben und unrecht sparen, oder über Noth in Lastern vergeuden. Verwandte und Blutsfreunde bereichern sie mit den Gütern der Armen, ganz gerne dulden sie Laster aller Art, wenn ihnen nur ein Gewinn daraus erwächst. Ein Wucherer wird zum Altare zugelassen, wenn er nur Geld hat und viel hergeben will. Wenn er stirbt wird sein Leichnam, insofern er darum gebeten hat, vor dem Altar begraben. Das Geld liegt ihnen mehr am Herzen, als für die begangenen Sünden die gehörige Buße aufzulegen. Jeder darf sich eine Beischläferin halten und Jahr aus Jahr ein ein schändliches Leben führen, für eine Abgabe nach jedes Vermögen. Will er die Sünde lassen und sich wieder in die Ordnung der Kirche fügen, so erlangt er die Erlaubniß dazu nicht ohne Geld. Ich will damit nicht sagen, daß es nicht erlaubt sey, daß die armen Priester, die in den Kirchen singen oder lesen oder die Sacramente verwalten, davon leben, aber die Gnade und das Heilige, das in den Sacramenten verborgen ist, und das Christus den Würdigen giebt, das kann weder gekauft, noch verkauft werden.

Christus hat seiner Kirche eine Regel hinterlassen, die er und die Apostel selbst befolgt haben. Ihr Grund ist der katholische Glaube der auf gegenseitiger Treue und Liebe ruht, und dessen Breite ist, alle seine Habe den Armen bis zum Tode mitzutheilen, dessen Höhe Gott bis zum Tode zu ehren und zu lieben. Diejenigen, welche diese Regel annahmen, wurden auf seinen Tod getauft, von Sünden gereiniget und mit dem heiligen Geiste erfüllt. Sie lebten in Gemeinschaft der Güter, wurden von Juden und Heiden gehaßt, der Geist wurde ausgegossen und die Apostel verbreiteten den Glauben. Es traten Verfolgungen ein, Martyrer litten. Da wurde Constantin bekehrt. Zehnten, Erbschaften, Erstlinge, Reichthümer floßen an die Kirche. Die Mönche entstanden. Zu jener Zeit gab Christus seinen Geist in der ganzen Welt, und viele fühlten sich getrieben, nach der apostolischen Regel und über die Gebote Christi und der Kirche gemeines Gesetz und Gebrauch hinaus nach den Rathschlägen Christi zu leben. Christus gab eine Regel und er und seine Jünger lebten darnach. Viele schwören noch heutzutage auf diese Regel, wenige aber beobachten sie, wirklich. Diese Regel ist nicht als Gebot, sondern als Rath vom h. Geiste gegeben; sie legt keine Nothwendigkeit auf, sondern ist dem freien Willen anheim gestellt. Sie enthält die Armuth (Luk. IX. 23. Matth. XIX. 21.) und die Keuschheit der Seele und

des Körpers, welche Christus selbst hatte. Er wurde in der Wüste versucht und zeigte sich da als erhaben über alle weltlichen Versuchungen. Dann wählte er seine Jünger, die erst schwach waren und nach und nach vollkommner wurden. Petrus verläugnete. Christus erstand von den Todten, wandelte vierzig Tage mit den Jüngern, fuhr gen Himmel und sandte den Geist der sie vollkommen machte. Sie hatten nicht das äussere Mönchskleid, sondern das innere, Keuschheit des Körpers, Reinheit des Herzens und des Geistes und dazu Geduld und Muth. Der dritte Rath dieser Regel ist der Schmuck und die Vollendung aller Tugenden, welchen Christus vom Himmel brachte, im zeitlichen Leben selbst damit bekleidet war, in dem er lebte, starb, auferstand und auffuhr und alle Engel und seligen Menschengeister damit bekleidete, den demüthigen Gehorsam, die freiwillige Ergebung in den gnädigsten Willen Gottes, die aus der ungefärbten Liebe zu Gott hervorgehen. Diese ist unentbehrlich zur Seligkeit. Der führt ein wahrhaft heiliges Leben, der aus Liebe Gott, der Kirche, den Oberen und allen Menschen mit Unterscheidung und Vernunft gehorcht. Bei den Mönchen findet man viele, die dieses versprochen haben und nicht halten, nicht einmal die Gebote, geschweige denn die Rathschläge. Sie kleiden sich fast wie Weltleute. Im Anfange des Mönchslebens war das ganz anders. Jetzt haben viele Mönche eigne Einkünfte. In vielen Klöstern und Congregationen giebt es Arme und Reiche, wie in der Welt. Die Reichen schmausen, kleiden sich fein und geben den Armen nur wenig. Einige Prälaten nehmen ihren Untergebenen von den gemeinschaftlichen Gütern. Das sind aber Wölfe. Das kirchliche Amt, das Mönchthum, das Priesterthum, die Ordination an sich machen niemanden heilig oder selig. Bei Geistlichen und Mönchen herrschen allgemein drei Fehler, Unlust (acedia), Fresserei und Schwelgerei.

Solche Klöster leiden an Hochmuth, Unglauben, Geiz, Abwürdigung, Zorn, Haß, und nicht allein diejenigen in welchen von gemeinschaftlichen Gütern gelebt wird, sondern auch die Bettelklöster, deren Einwohner von täglich zusammengebettelten Almosen leben.

Jeder soll das Seinige thun; jeder kann rechtlich sein Brod verdienen. Aber jetzt ist überall Geiz, Lüge, Trug und List, falsches Gewicht und Maß und Geld. Die Päbste, die Bischöfe, die Fürsten, die Prälaten beugen das Knie vor dem zeitlichen Gute. Es ist in der That so, daß für die Reichen alles Geistige bereit liegt, ihnen wird gesungen und gelesen; was in der Kirche äusserlich geschehen

kann, ist für sie da. Leicht erhalten sie auch die schriftliche Versicherung in Ablaßbriefen, daß sie von den Strafen des Fegfeuers und von allen Sünden losgesprochen seyen. Darauf verlassen sie sich dann in stolzem Muthe, und machen sich wie Maulwürfe große Haufen zeitlicher Güter; aber ehe sie sichs versehen ziehen sie die höllischen Geister aus der Erde heraus, d. h. ihre Seelen aus den Leibern und allen irdischen Dingen. Dann hört man überall singen, alle Glocken läuten, sie werden vor dem Altare begraben und sind vom Fegfeuer losgesprochen. Aber wenn sie in Bosheit und Ungerechtigkeit gestorben sind, so vermögen alle Menschen insgesammt nicht, sie von den ewigen Qualen der Hölle zu befreien, und es nützt ihnen nichts, wenn sie auch alle ihre Habe den Armen ausgetheilt hätten.

Ich muß auch noch von den schlechten Gewohnheiten und neuen Erfindungen reden. Läßt sich einer ein Kleid machen, so müssen orae laciniatae et oblongae dran, und die Kleider selbst werden so eng und kurz gemacht, daß sie kaum diejenigen Theile bedecken, welche die Schaam zu verhüllen gebietet. Dieses Beispiel machen sich die Frauen gerne zu nütze, und lassen sich gleichfalls so enge Kleider machen, daß es Schande für sie ist, kürzen sie innen und aussen, und viele Thorheiten ersinnen sie um menschliche Gunst zu erwerben. Auf den Köpfen haben sie Haarwülste, in welchen die Dämonen nisten. Sind sie adelich, so tragen sie an der Stirne krumme Hörner, die sie den Dämonen ähnlich machen und beschauen sich dann im Spiegel, ob sie so schön sind, daß sie der Welt und den unreinen Geistern gefallen können. Und wenn sie nun ihren Bauch auch noch so sehr geschmückt und verhüllt haben, was ist er denn anders als ein Sack voll Koth; und doch müssen die Kleider oben weit aus einander stehen, damit man diesen Sack ja recht sehe. Wenn sie ihrem Gewissen ins Gesicht sehen könnten, sie würden schaudern, wie scheußlich das aussieht. Eben so die Männer die sich auf besondere Weise herrichten, um den Menschen zu gefallen; das mehrt täglich das Feuer der Lust. Nachts wenn die ordentlichen Menschen schlafen halten sie Tänze, Spiele, Freß- und Saufgelage; einige gehen in die Messe, bloß um den Menschen ihre Schönheit zu zeigen. Diese sind die Welt, für die Jesus nicht beten wollte. Sie sind der verlorene Sohn im Evangelio, und die Vorsteher der Kirche sind der jüngere Sohn, die in träger Faulheit schlafen und weder mit Worten noch mit Werken dem Volke lehren, was dasselbe bessern könnte. Ihre Heerden irren verwirrt umher und sie suchen sie nicht

auf, speisen sie nicht, verbinden die Verwundeten nicht, weisen die Verirrten nicht auf den rechten Weg.

Die Höfe und Palläste der Fürsten der Kirche tönen von Dienerhaufen. Da ist Macht, Reichthum, Würde, Anstand im Sinne der Welt, Ueberfluß an Speise und Trank, bunte Kleider, kostbarer Schmuck aller Art und doch immer Gier nach mehreren. — — Will ein Bischof oder ein vornehmer Abt seine Untergebenen und Gemeinden besuchen, so nimmt er vierzig Reiter und einen ungeheuren Dienertroß zu sich, was unendliche Kosten macht; die Kosten aber trägt nicht er, sondern andre. Denn die Besserung und Züchtigung hat nicht die Seelen, sondern bloß die Beutel im Auge. Herrliche Gesänge, große Feste und Feierlichkeiten, ungeheure Zurüstungen von Speise und Trank oder große **bullae aureae** werden gefordert — — — Auch die Archipresbyter, die sie Ruraldecane nennen, visitiren ihre Pfarrer und Untergebenen; was dabei für Lebensbesserung herauskömmt, zeigt die tägliche Erfahrung. Jährlich einmal besuchen sie jede Pfarrei und inquiriren da bloß auf offene Verbrechen, die Verbrecher zahlen eine Geldstrafe, und können dann wieder ein ganzes Jahr dem Teufel dienen. Zahlen müssen sie, und wenn sie Bettler darüber werden sollten, und je reicher sie sind, desto mehr. So hat jeder was er will, der Teufel die Seele, der Bischof das Geld und die elenden, dummen Menschen eine augenblickliche Ergötzung. Das sind die Einkünfte für den Bischof und seinen Hof. Es giebt auch heilige und wohlwollende Bischöfe, ich läugne das nicht. Aber ihre Vicarien oder Officialen oder **ministri** sind zuweilen so schlau, so unbarmherzig, so hart und geizig, daß niemand zu den Bischöfen kommen und etwas bei ihnen ausrichten kann, ohne eine bestimmte Summe Geldes zu zahlen. — — Diese scheußliche Pest hat sich weit verbreitet und alle Orden und Priester angesteckt. Daher kommts, daß wenn einer auch vier oder fünf kirchliche Beneficien hat, er doch noch mehr begehrt; und je mehr er hat, desto weniger besorgt er sein Amt. Die vornehmsten Geistlichen lesen nur an den hohen Festen Messe. Auch wenn sie, wie meist, aus niedrigem Stande sind, wenn sie reich werden, schwillt ihnen der Muth. Einige sind wohl gelehrt und mit weltlicher Weisheit begabt; aber wenn sie nach weltlichem Gut und Ehre streben, wird ihr Geist blind und sie kennen keine Tugenden mehr. Der Pabst kann zwar erlauben, daß einer mehrere Beneficien habe, nicht aber daß er geizig und filzig sey. Geiz und Filzigkeit aber sind zwei Beneficien, die die bösen Geister

reichen Priestern und Chorherren verleihen, und damit viele fangen und ewig behalten. Den armen Geistlichen die für sie die Geschäfte verrichten geben sie etwas weniges und sie sammeln sich Schätze aus dem Vermögen der Armen, treiben Handel, kaufen kostbare Kleider, schaffen Speise und Trank in Ueberfluß herbei, spielen. Einige lesen gar keine Messe, sondern werden Geschäftsträger für die Laien, indem sie ihre Einkünfte und Zinsen besorgen. Manche gehen als Diener vor vornehmen Frauen her, wenn diese die Kirche besuchen. Ist ein Gewinn zu erwarten, so laufen sie gleich in die Kirche, wenn die Glocke tönt, wenn dieß nicht der Fall ist, so dürfte man alle Glocken mit Läuten zersprengen bis einer käme. Miethlinge verrichten dann die Dienste. Wenn höhere Geistliche da sind, so plaudern sie entweder oder sie reden gar nichts und gehen schnell unter irgend einem Vorwande wieder fort. Einige haben auch Seelsorge, aber deren Leben ist nicht nachzuahmen und ihre Reden sind so schlecht wie ihr Leben. Viele Geistliche haben ihre Kinder im Hause und freuen sich an ihnen. Wahrlich wenn am Anfange der Kirche die Geistlichen so gar nicht geistlich gewesen wären, das Christenthum wäre nicht so weit verbreitet worden. Auch bei den Klosterleuten ists schlecht geworden. Es giebt zwar noch Mönche und Nonnen, die geistliche Uebungen ziemlich treiben, andächtig sind, nach dem innern Leben streben, und wohlgesittet erscheinen, einige mit gutem Willen und ernstlich, die werden aber verachtet, andre schlau und heuchlerisch und die gelangen oft zu den höheren Stellen und dann zeigen sie, was sie eigentlich sind. Denn als ob sie in der Welt wären, sehen sie ihre Würde und die Klostergüter an als ob sie sie geerbt hätten, erheben sich über andre, vergessen ihre Heiligkeit, verwalten die Güter und üben ihre Herrschaft; die Seelsorge überlassen sie den Prioren, und sie selbst können vor Geschäften kaum eine Messe hören. Die zu ihnen kommen, beugen die Kniee vor ihnen. — — Die heutigen Aebte und Mönche kehren Gott dem Rücken zu und schauen nach der Welt, sind nicht in der Einsamkeit, sondern besuchen zu Pferde und zu Fuße Freunde und Verwandte, jagen nach Speise und Trank und körperlichen Ergötzungen, und da kommt dann Sünde, Schmach und Schande. Nonnen gehen so geputzt aus ihren Klöstern, als ob sie der Welt und dem Teufel zu dienen hätten, und verführen oft auch viele ohne ihre Schuld. Dieser Art Leuten ist das Kloster ein Kerker und die Welt ein Paradies. Gott oder die ewige Seligkeit rühren sie nicht. Wenn vierzig Mönche in einem Kloster wohnen, so halten

sie nicht mehr Messen, als ihnen zusammen obliegt. Zu den nächtlichen Gebeten gehen nur diejenigen, welche müssen in den Chor, die andern schlafen. — Es geschehen Kapitelermahnungen und Züchtigung, was ganz gut ist, und doch wirds täglich schlechter. Denn weil jeder den andern strenger beurtheilt als sich selbst, so wird die Züchtigung Grausamkeit und dadurch verschwindet die Demuth und die Einigkeit der brüderlichen Liebe. Denn die, während sie gescholten werden, sich selbst nicht mißfallen, und ihre Sünde nicht selbst anklagen, die lassen sich nicht mit Gleichmuth tadeln. — Sie sind nur den Namen nach religiosi — Wenn der Prior, oder ein andrer auf seinen Auftrag, zum Refectorium klopft, kommen drei oder vier von den Jüngeren, obgleich alle demselben Orden angehören. Der Herr Abt mit seinen Leuten bleibt in seinem Hause, andre sind unwohl und essen Fleisch und andre Köstlichkeiten; die viele Einkünfte haben scharren Geld zusammen, oder machen großen Aufwand im Schmausen. Die Armen müssen sachter thun. Was jeder hat, behält er, und theilts den andern nicht mit. Wenn die Abtei reich ist theilt sie dem Kloster nichts mit, wenn das Kloster, dem Abte nichts. Wollte der Abt die Einkünfte gleichheitlich vertheilen, sie würden es nicht dulden. Ist das Benedicts oder Augustins Regel? Es gehören viele Glossen und Commentare dazu, um sie dafür ausgeben zu können. Nach diesen Regeln sollen wir ein aufs Innere gerichtetes Leben führen, der Welt entsagen, Gott in der Einsamkeit, in der Einheit des Geistes finden und besitzen. Die Gründer der Bettelorden haben Gott so besessen, und sich durch den inneren Antrieb Gottes und aus brüderlicher Liebe auswärts zum Volke gewandt und die ganze Welt mit heiligstem Leben und gesunder Lehre erfüllt. Sie verachteten Ehren, zeitliche Güter, Vergnügungen des Leibes, und alle Erquikkungen der Welt, und ahmten in freiwilliger Armuth, innerlich und äusserlich dem Herrn nach. Nüchtern in sich, gerecht vor Gott, wohlwollend gegen alle Menschen, hatten sie nur Gottes Ehre und den gemeinen Nutzen aller Menschen im Auge. Heutzutage giebt es unzählige Bettelmönche; aber wenige die die Statuten ihrer Orden beobachten. Was die ersten Brüder verschmähten, darnach trachten diese; zeitliche Güter und weltliche Ehren, und obgleich wenig um Tugenden bemüht, wollen sie doch geistliche Ehren von Tugenden haben. Gut essen und trinken, sich auserlesen kleiden, herrliche Kirchen und Klöster bauen, Reiche an sich ziehen, das treiben sie. Arme und Bettler wollen sie heißen, klagen immer über ihre Noth, und

haben doch an allen Ueberfluß. Es giebt unter ihnen auch Arme und Reiche, einige haben vier, fünf Röcke andre kaum einen; sie schmeicheln reichen Sündern, drücken arme Unschuldige, gehen auf Terminiren nicht nur in Dörfern, sondern auch in Städten. Sie predigen mit Worten, aber in Leben und Sitten sind sie stumm, so daß ihre Reden wenig Frucht bringen. Einige suchen mehr die Wolle als die Schaafe, mehr ihren Gewinn als das Heil der Seelen, und sind unersättlich. Getraide, Saamen, Eier, Käse, Geld, alles können sie brauchen. Wenn auf sieben Meilen nur ein Kloster ist, sie erndten alles für sich aus. Es liegt ihnen nichts daran, daß viele nur Ehrenhalber ihnen geben. — So gehen in ihnen und im Volke die Tugenden zu Grunde. Wer am meisten heimbringt, ist der geliebteste. Sie halten häufig Gottesdienst; Tag und Nacht singen sie laut; da sie unter Menschen wohnen, müssen sie doch etwas thun, um sich den Menschen angenehm zu machen. Wenn man ins Refectorium geht, begeben sich der Prior, der Guardian, der Lector und die reicheren Brüder die entweder an sich gute Einkünfte oder reiche Beichttöchter haben au einen Platz und schmausen da; die armen Brüder essen im Refectorio Gemüse oder dergl. zwei Häringe und etwas Bier, und das halten die Reichen noch für übermäßig. Die Armen werden dann natürlich neidisch, um so mehr, da sie meinen alle Güter sollten gemein seyn. Nach dem Essen gehen einige auf Gewinn aus. Wenn ein Reicher irgendwo krank liegt, werden zwei Brüder zu ihm gesandt, um ihn zu fragen, ob er bei ihnen begraben seyn wolle; andre besuchen ihre Beichtkinder, was wenig Nutzen und zuweilen Aergerniß bringt. Und doch darf sie niemand strafen; in ihrem Hochmuthe nehmen sie jeden Tadel übel auf. Müssen sie ihrer Sünden wegen irgendwohin verwiesen werden, so bewerben sie sich um die Protection von Mächtigen, und wenn sie Geld haben, so erhalten sie leicht von ihren Obern die Erlaubniß zu bleiben. Ist ein einfacher, frommer Gottesfürchtiger unter ihnen, der die Regel beobachten will, den verachten sie.

Von dieser Verderbniß der Mönche sind nur die Karthäuser und die **inclusae virgines sacrae** ausgenommen.

Der Pabst schreibt sich den Knecht der Knechte Gottes und muß so von sich denken in Beziehung auf den geistigen Dienst und auf den Nutzen der Kirche, wenn er Christi Nachfolger seyn und mit Christo regieren will. Du weißt aber selber, wie der h. Franz, dein Vater im Mönchsleben, Christo und seinem Evangelio mit Worten und

Thaten nachfolgte, wie er Armuth, Selbstverachtung, Gehorsam erwählte, und der gemeine Diener der ganzen Welt zu werden wünschte, wie er demüthig, gehorsam und als der Geringste unter seinen Brüdern gelebt, und diese Lebensart den Seinigen als nachzuahmendes Muster hinterlassen hat, auch dir. Eure Vorsteher heißen Ministri, weil sie dem ganzen Orden geistig und körperlich dienen sollen, mit Arbeit, Lehre, Bestrafung, heiligem Leben. Diese Regel besteht noch heute, aber nicht an sich, sondern nur nach den Glossen. Die Armuth ist in prunkende Herrschaft, in Opulenz und Weichlichkeit verwandelt; Buße und Arbeit sind verschwunden, weil die Brüder zu schwach am Leibe zu seyn vorgeben, um sie ertragen zu können. Die Lehre ist zu Subtilitäten und Fragen geworden und zu neuen Gedichten und Erfindungen, die nichts zu Gottes Ehre und zum Heil der Seelen beitragen. Strafe und Zucht hat nachgelassen, weil die Liebe und die Furcht matt geworden sind, und wenn noch manchmal eine Bestrafung vorkömmt, so geschieht dieselbe mehr des Rufes als Gottes und des Heils der Seelen wegen.

Das Leben der alten Väter und ihre Lebensregeln lieset man heutzutage, aber in Herzen und Thaten sind sie ganz verwischt. Denn Aebte und Aebtissinnen und Kirchenprälaten von jedem Stande streben großentheils nach Herrscherprunk und leiblichen Ergötzungen mit großem Haushalt und ungeheuren Kosten, gerade als ob sie in der Welt lebten. In allen Mönchsorden und in vielen Klöstern findet man Arme und Reiche wie in der Welt. Prälaten, Mönche, Nonnen, die sogenannten Brüder und Schwestern und alle die in religiösem Stande leben, essen und trinken, wenn sie reich sind, in ihren verschlossenen Stuben was ihnen gefällt. Am Abend fragt man sie, was sie am andren Tage essen und trinken wollen und wie das zugerichtet werden solle. Und das sind nicht Schwache, Kranke, Alte, die schwere Speise nicht vertragen können, sondern solche, die dem Fleische leben, sich und ihren Vortheil unordentlich lieben, hart und geizig sind und nicht gerne etwas mittheilen. Die armen Brüder sind im Refectorio wie Lazarus an der Thüre des Reichen, und erhalten nur das Nothdürftige, und wenn ihr Geschrei bis zum Himmel dringt, giebt man ihnen kein Ei und keinen halben Häring über das bestimmte, obgleich sie fasten, und Tag und Nacht lesen und singen müssen.

Die ersten Ordensstifter wählten zu den Kleidern das schlechteste ungefärbte Tuch; heutzutage hat sich schwarz in braun verwandelt; das aschgraue ist aus blau, grün und roth gemischt. Das weiße muß

freilich bleiben wie es ist; aber sie wählen die feinste Wolle, die aufzutreiben ist, selbst Mönche. Ueber den Kleiderschnitt werden die sorgfältigsten Betrachtungen angestellt; einige haben so große, weite Kleider, daß eines für drei hinreichte; andre so enge, daß sie auf die Haut genäht zu seyn scheinen. Einige haben Unterkleider, die kaum bis an die Kniee reichen und um den Leib mit Knoten zusammengehalten werden wie Narrenkleider; andre wollen sie so lang, daß man sie aufschürzen muß; einige lassen sie im Kothe schleifen. In einigen Klöstern haben sie Gürtel mit Silberplatten und Glöckchen daran, das thun die Nonnen, die Mönche reiten bewaffnet mit langen Schwertern an der Seite, die Nonnen haben kostbare Bettstellen und Kissen und Sessel, gestickte Pfühle und Polster.

Es giebt Menschen die sehr fein und scharfsinnig reden können, ohne Liebe zu haben. Man erkennt sie an drei Stücken. Erstens: Erleuchtete Menschen sind ruhig, ohne Vielfalt des Gedankens; diese dagegen sind vielfach und unruhig in manchfachen Gedanken. Zweitens: Erleuchtete erkennen ohne Anstrengung deutlich die Wahrheit; diesen dagegen fällt viel Scharfsinniges und Subtiles ein; sie forschen mit Anstrengung und bringen es doch zu keinem guten Unterrichte, mischen fremde, überflüssige Dinge bei. Sie verfechten ihre Sätze und Dogmen hartnäckig, üben keine Tugend und leiden durchaus an geistigem Hochmuth. Drittens: Erleuchtete umfassen Himmel und Erde mit ihrer Liebe; diese streben überall nach Sonderbarkeit, sie halten sich für die Weisesten und Besten und ihre Lehre für die allein wahre, sie pflegen den Leib und halten geringere Vergehungen für nichts; sie sind nicht gerecht und demüthig in sich selbst, nicht barmherzig gegen die Armen, nicht devot gegen Gott.

Um die Zeit der entstehenden Kirche waren die Päpste und die Bischöfe und die Priester gleich. Sie bekehrten die Völker, und gründeten die Kirche und den Glauben nicht nur, sondern besiegelten sie auch mit ihrem Blute und ihrem Tode. Denn sie waren einfältig und genossen beständigen Frieden in der Einheit des Geistes, von göttlicher Weisheit erleuchtet, und in Treue, Wohlwollen und Liebe gegen Gott und alle Menschen wunderbar überströmend. Heutzutage ist das ganz anders. Denn diejenigen, welche jetzt Christi Erbschaft und die Einkünfte der Kirche haben, die vormals theils aus Liebe und Wohlthätigkeit, theils wegen der Heiligkeit der Geistlichen, der Kirche verliehen worden sind, sind unstäten Geistes, unruhig, dissolut, vielfach, ganz ins Weltliche ergossen, und sehen gar nicht ein, was ihres Amtes ist.

Sie

Sie beten zwar mit den Lippen, aber ihr Herz sieht den Sinn ihrer Gebete, die erstaunlichen Geheimnisse der h. Schrift und der Sacramente und die Mysterien ihres Amtes nicht ein. Sie sind roh und dick (crassi) und vom Lichte der göttlichen Wahrheit in keiner Weise durchgossen. Einige geben sich der Lust des Essens und des Trinkens und den Bequemlichkeiten des Lebens zur Ungebühr hin. Und wollte Gott, sie enthielten sich von schmutzigen Wollüsten.

14) Folgendes sind die Gegenstände der Ruysbroekschen Schriften nach der im Texte gegebenen Ordnung. 1. Liebe gegen Gott; einige besondre Wohlthaten desselben gegen uns; die niedrigste Klasse der guten Menschen; wie das gute Leben anzufangen sey; die zweite Klasse, die der Zunehmenden; die Tugenden, welche den heilsamen Genuß des Abendmahls bedingen, Zeit, Stoff und Form des Abendmahles und Art in welcher sich Christus uns in demselben gelassen hat; vier Beweise der ewigen Liebe Gottes gegen uns, und warum sich uns Christus im Abendmahle verhüllt unter der Form von Brod und Wein gegeben; die sechs Klassen von Communicanten und diejenigen, welchen das Abendmahl verweigert werden muß; das contemplative Leben; das geistige und lebendige Leben in uns; das in der Liebe sich gleichsam vernichtende Leben; der ruhende Zustand in der einfachen Natur und der Reinheit des Geistes; die Eigenschaften der Menschheit Christi, die wahre Contemplation und die vier Theile des lebendigen Lebens, dessen Natur, Uebung, Wesenheit und Ueberwesenheit.

2. giebt eine ins Einzelnste gehende, kleinliche, allegorische Auslegung der Stiftshütte. Es ist ungeachtet seiner Länge das unbedeutendste Werk Ruysbroeks; der Erklärung liegt nicht der biblische Text sondern die **historia scholastica** des Petrus Comestor zu Grunde. Was für die Lehre Ruysbroeks durchaus zu gewinnen war, ist in unsre Darstellung dieser Lehre am gehörigen Orte eingeschaltet worden.

3. Die Demuth, der Gehorsam, die Selbstverläugnung, die Geduld und die innere Abstraction, Wie man seine Werke aufs vollkommenste ohne alles innere Hinderniß thun könne; Verhalten in Versuchungen; wie der mit dem göttlichen Willen vereinigte menschliche Wille alles vermöge; der innere Trost und die innere Verlassenheit; wie wir Gott nicht bloß für die Vergebung unsrer Sünden, sondern auch dafür danken sollen, daß er uns vor vielen Sünden bewahrt habe; die doppelte Zerknirschung, die wahre Buße, und daß

diejenigen, die kein hartes Leben führen können, nicht glauben sollen, daß Gott sie deshalb verlasse.

Der Inhalt von 4, so wie der von 5 ist in der Darstellung selbst vollständig gegeben.

6. Herrlichkeit des Dienstes Christi; Regeln für ein gutes Leben und für die innere Uebung bei Anhörung der Messe; die vier Arten der innern Uebungen; Regeln über den Gehorsam gegen Obere und die Demuth und Sorge gegen Schwache, über das Betragen in Krankheiten, und das Verhältniß zu dem Nächsten; Vorschriften über Essen und Gespräche; die sieben Wachten. Das dreifache Leben eines jeden guten Menschen; die vierfache Art des geistigen Lebens, und was denen begegnet, welche sich in diesen vier Arten üben. Warnung gegen Prunk in Kleidern, und Ermahnung täglich in drei Büchern, d. h. in seinem Gewissen, in Christi Leben, und im himmlischen Leben zu lesen.

7. Die sieben Stufen der Liebe, der gute Wille, die freiwillige Armuth, die Keuschheit, die Demuth, das Verlangen nach Gottes Ehre. Bei dieser Stufe werden die drei Arten der geistigen Uebungen beschrieben; die erste, Gott anbeten, ehren, lieben; die zweite, Sehnsucht, Gebet und exactio; die dritte, Dank, Lob und Segnung, und dann davon gesprochen, wie die englischen Geister, besonders die der ersten und zweiten Hierarchie sich gegen uns verhalten, und von dem gegenseitigen Behagen Gottes und der heiligen Seele und ihrem inneren Gespräche miteinander; dann von dem zweifachen Leben der Gebote und Rathschläge, das uns Christus durch Wort und Beispiel überliefert hat, endlich von der Selbstgefälligkeit mancher Lasterhaften, und von der himmlischen sechstönigen Melodie. Erst nach dieser langen Zwischenrede kommt er auf die sechste Stufe der Liebe, die klare Contemplation, und dann zur siebenten, dem abgründigen Nichtwissen.

8. ist Ruysbroeks Hauptwerk in strengerer logischer Ordnung als seine andern Bücher geschrieben: Das erste Buch dieses Werkes handelt vom activen, das zweite vom inneren, das dritte vom contemplativen Leben. Im ersten werden folgende Gegenstände besprochen; die erste Ankunft Christi im Fleisch, seine doppelte Demuth, seine tugendvolle Liebe, seine Geduld bis zum Tod; die zweite Ankunft Christi täglich mit neuer Gnade in unserm Herzen, unsre täglichen Fortschritte durch die Sacramente der Kirche; die dritte Ankunft Christi zum Gericht, sein Verhalten am jüngsten Gericht, die fünf Klassen

von Menschen, welche vor dieses Gericht gestellt werden, der geistige Ausgang zu allen Tugenden, die Demuth als Grund aller Tugenden, Gehorsam, Selbstverläugnung, Geduld, Sanftmuth, Pietät, Mitleid, Freigebigkeit, Stärke und Fleiß, Mäßigkeit und Nüchternheit, Keuschheit; die drei Feinde, welche durch Gerechtigkeit überwunden werden müssen; das Reich der Seele und deren dreifache Begegnung, das Verlangen Gott so zu erkennen, wie er in der Natur seiner Gottheit ist. Das zweite Buch behandelt folgende Gegenstände: die Erlangung der übernatürlichen Vision in der innern Uebung, die dreifache natürliche Einheit des Menschen, der Einfluß der göttlichen Gnade in unsern Geist, die Gründung des innern Lebens in form- und bildloser Freiheit, die erste, zweite und dritte Ankunft Christi im innern Menschen, die erste Stufe der ersten Ankunft, Einheit des Herzens, Zerknirschung, sensible Liebe, Andacht, Dank, doppelter Schmerz aus dem Dank, und die Uebungen auf der ersten Stufe. Zweite Stufe der ersten geistigen Ankunft Christi, keusche Lust des Herzens und der sinnlichen Kräfte, geistige Trunkenheit; dritte Stufe, Schmachten und Ungeduld der Liebe, Entzückung und Offenbarungen, Gefahren in der Hitze der Liebe; vierte Stufe, Rath für den ganz trostlosen Menschen, Hindernisse auf dieser vierten Stufe, vierfaches geistiges Fieber; was zu thun sey um die göttliche Erleuchtung zu erlangen. So weit von den Stufen der ersten Ankunft Christi, nun von der zweiten. Erster Bach der ins Gedächtniß fließt, zweiter, der den Intellect erleuchtet, Bewunderung der göttlichen Mittheilung und allgemeinen Ausfließung; dritter Bach der den Willen befestigt. Vierfacher Ausgang derjenigen die in der Liebe befestigt sind. Wie man die von der gemeinsamen Liebe entfremdeten erkenne, von der gemeinsamen Liebe Christi, von der kirchlichen Gemeinschaft und denen, welche die Almosen mißbrauchen; wie Christus sich allen insgemein im Sacramente des Altars gelassen hat; Vorbereitung zum Abendmahl; Einheit der göttlichen Natur und Dreiheit der Personen; wie Gott die Seele natürlich und übernatürlich besitze und bewege. Wie derjenige geschmückt seyn muß, der zur innersten Uebung des Geistes gelangen will und von der dritten geistigen Ankunft Christi, vom innigsten Ausgang des Geistes, der in der göttlichen Berührung geschieht, von einem beständigen Hunger unsres Geistes nach Gott, von dem Liebesstreite des göttlichen Geistes und des unsrigen, von den fruchtbaren und ewigen Acten des Geistes oder von der höchsten Stufe des geistigen Ausgangs; von der Begegnung des Bräutigams, von der wesentlichen Begegnung Gottes

in der nackten Natur, von der übernatürlichen Begegnung Gottes und unsres Geistes; wie Gott in Einheit über alle Aehnlichkeit der Gnade hinaus besessen wird; von der Wirkung der Gnade und ihrer Nothwendigkeit für uns; von der fortdauernden Besuchung unsres Geistes durch Christum; von dem fortwährenden Fortschritt unseres Geistes und von der einfachen Intention; von der Ordnung des activen und geistigen Lebens nach den sieben Gaben des heiligen Geistes, der Furcht, der Frömmigkeit, der Wissenschaft, der Stärke, des Rathes; drei Stufen der Gabe des Intellects, die Gabe der Weisheit, höchste Stufe der Begegnung, drei Arten dieser höchsten Begegnung, ketzerische Secten von ruhenden Geistigen in Bezug auf diese drei Arten. Von dem dritten Buche dieses Werkes ist ein alter deutscher Text beigegeben.

9. hat folgenden Inhalt. Was dazu gehört ein guter Mensch zu seyn; drei Stücke, welche den innern und drei Stücke, welche den contemplativen Menschen bilden; die Bedeutung des weißen Steines und des neuen Namens in der Apocalypse; einige Wirkungen, welche Gott in allen, die sich an ihn halten insgemein wirkt, und die sechs Arten von Sündern. Miethlinge und getreue Knechte, getreue Knechte und vertraute Freunde, geheime Freunde und verborgene Söhne Gottes. Wie wir verborgene Söhne Gottes und wahrhaft Contemplirende werden. Wir sind eins mit Gott und bleiben doch ewiglich etwas andres als er. Klarheit der Heimath und höchste Klarheit dieses Lebens. Wie wir Jesum auf den Thabor, d. h. in unsern nackten Geist folgen sollen. Sechs Erfordernisse zum Genusse Gottes. Von dem gemeinschaftlichen Leben, das aus der Contemplation und der Genießung hervorgeht.

10. Daß Gott mit Recht Herr heiße, und von der Schöpfung aller Dinge. Wie Christus uns zur Seligkeit zurückgeführt hat, und von den sieben Sacramenten. Was dem Menschen im activen und im contemplativen Leben gerecht macht. Die Wege zum Reiche Gottes, der sinnliche, der des natürlichen Lichtes, der übernatürliche und göttliche. Sechs Klassen von Menschen, welche zur Aufnahme des Geistes nicht geschickt sind. Die drei theologischen Tugenden. Die Furcht Gottes, die Pietät und einige aus beiden entspringende Tugenden; die Pietät mit einem Flusse des Paradieses verglichen. Die Gabe der Wissenschaft und die wahre Discretion. Die Gabe der Stärke und Tugenden die aus ihr entspringen. Einige höhere Tugenden und geistigere Handlungen, die aus der Gabe der Stärke

hervorgehen. Vierfache Aehnlichkeit des freien Willens mit dem Feuer. Die Gabe des Rathes. Diejenigen sind Christo nach seiner Menschheit ähnlich, welche die Gabe des Rathes auf ihrer höchsten Stufe erlangt haben. Drei Klassen von Menschen, die der h. Dreieinigkeit und der Menschheit Christi einigermaßen ähnlich sind. Mystische Beziehung der sieben Planeten auf die Seele. Von einer höheren Stufe der Gabe des Rathes und ihren herrlichen Wirkungen. Die Gabe des Intellects. Welche Eigenschaften ihr Besitzer haben muß. Die Gabe der Weisheit. Wie die erleuchtete Vernunft Gott in intellectualen Bildern und göttlichen Wirkungen contemplirt. Einiges Bemerkenswerthe vom h. Geiste. Das fünffache Reich Gottes; das sinnliche Reich und was am jüngsten Gerichte geschieht. Von den vier Gaben der verherrlichten Körper. Das natürliche Reich, das Reich der Schrift, das Reich der Gnade und Herrlichkeit. Die sechs Früchte der Gnade und Herrlichkeit, drei aufs active und drei aufs affective Leben bezüglich. Das Reich der Gottheit über dem Lichte der Gnade und der Herrlichkeit, und die dreifache Frucht des überwesentlichen contemplativen Lebens. Bei jeder Gabe Gottes ist die Art, wie sie erlangt, die Hindernisse, die ihr entgegenstehen, und die Art wie sie verloren wird, angegeben.

11. Von der Liebe Jesu. Wie der wahre Liebhaber Gottes beschaffen seyn muß. Duldung des Bösen und Anerkennung des Guten. Vorbereitung zum Abendmahl. Hindernisse der wahren Contemplation. Was zur wahren Contemplation führt. Die wahre Contemplation. Wie der beschaffen seyn muß, der die wahre Contemplation in sich erfahren will. Einige wunderbare Wohlthaten, die Gott uns erweiset. Die vier Arten der wahren Contemplation. Die vier Arten der Liebe, in welchen alle Heiligung liegt. Wie der Geist des Herrn in uns wirkt. Sechs Stücke, in welchen die höchste Verwandtschaft zwischen Gott und uns besteht. Die guten Christen und die Verdammten. Kurze Beschreibung des activen, des contemplativen und des gemeinschaftlichen Lebens. Von einigen Ketzern und ihrem vierfachen Irrthume. Vierfache Art der Liebe. Von der Einheit des allmächtigen Gottes nach der Natur und der Dreiheit der Personen. Wie Gott uns nach Leib und Seele geschaffen hat, und von dem contemplativen, innern und activen Leben. Aus welchem Grunde Gott alles geschaffen hat; vom empyreischen Himmel, vom ersten mobile, und einiges von Gottes Einheit und der Dreiheit der Personen. Der Sternenhimmel, die Fixsterne und die Planeten und ihre Wirksamkeit.

Alle Creaturen unterweisen uns, wie wir leben sollen. Vom geistigen und innern Leben; vom bösen und guten Willen. Beschreibung des dreifachen Himmels und der Sterne. Wie Himmel und Sterne uns das innere und himmlische Leben lehren. Die sieben Planeten und ihre mystische Deutung. Vom Saturn, dabei vom Namen Jesu, von den Jahresfesten, von der Schöpfung und dem Fall der Engel und Menschen. Von Jupiter, dabei von Engeln und Menschen, von den vier Klassen der bösen Menschen, von den Söhnen Gottes und der Natur. Von der Theilung der menschlichen Natur in sieben habitudines und von den Söhnen des Saturn. Von Jupiter und den Jupitersöhnen. Von Mars und den Martischen. Von der Sonne und den Sonnigen. Von der Venus und den unter ihr Geborenen. Wie die Natur zu Lastern reizt, und wodurch die Laster besiegt werden und die Gnade erlangt. Von der vierfachen Wage der Liebe Gottes; bei der dritten von der unendlichen Liebe Gottes gegen uns, wie man auch nach Sünden Gottes Gnade wieder erlangen kann; vom innern und contemplativen Leben; von den uns von Gott verliehenen zeitlichen Gütern und deren Gebrauch; bei der vierten von der vierfachen Erweisung der göttlichen Gnade, und von den vier Tugendarten, durch welche wir ihm dienen, und was der Sünder haben muß, um Gottes Gnade wieder zu erlangen. Doppelte Uebung unsres Geistes. Von der vernünftigen, bösen Seele. Von der vernünftigen, gnadenvollen Seele, und von den vier Bächen der Gnade, bei dem zweiten, von der Theilung des Reiches Gottes zwischen Guten und Bösen, von Menschen und Engeln und von guten und schlechten Prälaten; von der ursprünglichen Kirche und dem Leben Christi und der Apostel, von den Rathschlägen Christi und den drei Mönchsgelübden; von den drei überall verbreiteten Sünden, von dem Kleide mit dem Jesus seine Jünger bekleidet; wie die Einheit der Liebe mit Gott im Geiste erlangt wird; mystische Deutung des ungenähten Rockes Christi. Von den vier Bächen aus dem Quell des h. Geistes. Von den zwei Reichen die vom Anfang der Welt an käuflich sind, von den klugen und unklugen Kaufleuten und von unsern Feinden; von den Planeten; weshalb uns Gott geschaffen hat, und von dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes zu denen wir geschaffen sind; vom guten und schlechten oder eignen Willen, und von der Regel der Gebote und Rathschläge Gottes. Von den drei Festen des gegenwärtigen Lebens und von dem vierten am jüngsten Gerichte. Wie Christus unser Gebetbuch (horarius) sey, und zu welchem Zwecke die Mönchs-

orden gestiftet wurden. Hierauf folgt das Leiden Christi in den verschiednen Stunden (horis), was Christus in jeder derselben gelitten hat und was wir in jeder thun sollen; die sechs Klassen derjenigen, die gegen Jesum sündigen; die drei Gaben, welche der Herr durch sein Leiden seinen Erwählten mittheilt nnd die drei Arten der vollkommenen Liebe. Drei Arten der Uebung des ewigen Lebens, und des heiligen christlichen Lebens. Die zehn Klassen von Fehlern, welche der Liebe Christi entgegenstehen. Vier Zierden, welche Gott durch seine Leiden denen verliehen hat, welche in vollkommener Liebe leben.

12. Der erste Brief ist an die Clarisserin Margaretha von Meerbecke in Cölln gerichtet, der zweite an die Wittwe Johannes von Kulenborg, Mechtildis, der dritte an die Herren von Peß, von Bongarden und von Mede **Coloniae inclusis apud S. Pantaleonem**, der vierte an eine Katharina aus Löwen, welche in Mecheln Nonne war, die drei letzten scheinen alle an dieselbe Frau geschrieben zu seyn.

13. Die zwei Gedichte schildern die Wonne desjenigen, der über die Welt erhaben im Frieden Gottes ruht.

14. Freunde hatten ihn gebeten, den Sinn seiner höchsten Aussprüche kurz zu erklären, damit niemand Anstoß daran nehmen könne. Er spricht demnach erst davon wie wir Gott durch Mittel geeint werden, beschreibt dann einige Ketzer seiner Zeit; dann die Einigung der Heiligen mit Gott ohne Mittel, und wie man es machen müsse um diese dreifache Einigung in sich zu erfahren; dann wie die Liebe solche Menschen bewege, und von der Gesundheit des Himmels und der Krankheit der Hölle; warum nicht alle gute Menschen zum höchsten Ziele gelangen; von einigen Wirkungen der göttlichen Gnade; wie die göttlichen Personen gegenseitig Gefallen an sich haben, und eben so Gott und die guten Menschen; wie die vollkommenen Menschen in ihrer Contemplation Gott vor sich haben, und in ihn entzückt werden; von der Einheit, die ohne Unterschied ist; von dem dreifachen Gebete Jesu, daß wir eins mit Gott werden sollen.

Ruysbroek schließt dieses Buch mit folgender Erklärung. Ich kann für diesesmal meine Meinung nicht deutlicher ausdrücken, unterwerfe mich aber in allem, was ich fasse und fühle und geschrieben habe, dem Urtheile der Kirche und der Heiligen. Denn ich will als ein Knecht Christi im katholischen Glauben leben und sterben und mit Gottes Gnade ein lebendiges Glied der Kirche seyn. Deshalb hüte sich jeder vor jenen verkehrten Menschen, die durch bildlose Muße

im einfachen Schauen auf natürlichem Wege Gottes Seyn in sich gefunden haben und von Natur Gottes Söhne seyn wollen. Wenn der Erzengel fiel und die ersten Menschen aus dem Paradiese gestoßen wurden, weil sie aus Hochmuth Gott gleich seyn wollten, wie sollte ein ungläubiger Ketzer in den Himmel steigen können, indem er ohne die Aehnlichkeit der Gnade und der Tugenden Gott seyn will. Durch eigne Kraft ist niemand in den Himmel aufgestiegen, als Christus; nur mit ihm können wir aufsteigen.

15) **Raynald. 1336. 3. Benedictus etc. ad perpetuam rei memoriam.**

Dudum tempore felicis recordationis Joannis XXII. praedecessoris nostri inter nonnullos etiam theologicae facultatis magistros super visione animarum justorum hominum post mortem suam, in quibus nihil erat purgabile, cum de hoc seculo decesserunt, vel si fuerat, jam purgatum fuerat ex toto, an divinam essentiam videant ante corporum suorum resumptionem et judicium generale et super nonnullis aliis orta materia quaestionis, ipsorum aliqui negativam, aliqui affirmativam, alii vero secundum suas imaginationes de visione divinae essentiae ab animabus hujusmodi diversa et diversimode ostendere nitebantur, prout ex dictis et scriptis ipsorum noscitur apparere. Et infra: Cumque idem praedecessor noster, ad quem praedictorum determinatio pertinebat, ad decisionem concertationum hujusmodi se pararet in suo consistorio publico, tam fratribus suis S. R. E. Cardinalibus, de quorum numero tunc eramus, quam praelatis et magistris in theologia, qui multi aderant praesentes, injungendo districtius et mandando, ut super materia de visione praedicta, quando requirerentur ab eo deliberate unusquisque diceret, quod sentiret, tamen morte praeventus, sicut Domino placuit, perficere illud nequivit; habita prius super praedictis solicita examinatione, et diligenti deliberatione cum fratribus nostris, dictae Romanae Ecclesiae Cardinalibus, de ipsorum fratrum consilio hac in perpetuum valitura constitutione auctoritate apostolica diffinimus, quod secundum communem Dei ordinationem animae sanctorum omnium, qui de hoc mundo ante Domini nostri Jesu Christi passionem decesserunt, nec non sanctorum Apostolorum, martyrum, confessorum, virginum et aliorum fidelium defunctorum, post sacrum ab eis Christi baptisma susceptum, in quibus nihil purgabile fuit quando decesserunt, nec erit quando decedent etiam in futuram, vel si tunc fuerit

aut erit aliquid purgabile in eisdem, cum post mortem suam fuerint purgatae; ac quod animae puerorum eodem christi baptismate renatorum et baptizandorum, cum fuerint baptizati ante usum liberi arbitrii decedentium, mox post mortem suam, et purgationem praefatam in illis, qui purgatione huiusmodi indigebant, etiam ante resumtionem suorum corporum et judicium generale post ascensionem salvatoris Domini nostri Jesu Christi in coelum fuerunt, sunt et erunt in coelo, coelorum regno et paradiso coelesti cum Christo sanctorum angelorum consortio aggregatae ac post Domini Jesu Christi passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente; quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, nec non quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui jam decesserunt, sunt vere beatae, et habent vitam et requiem aeternam: et etiam illorum, qui postea decedent, cum eandem divinam videbunt essentiam, ipsaque perfruentur ante judicium generale; ac quod visio hujusmodi divinae essentiae, ejusque fruitio actus fidei et spei in eis evacuant, prout fides et spes propriae theologicae sunt virtutes, quodque postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva ac facialis visio et fruitio in eisdem, eadem visio et fruitio sine aliqua intercisione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata extitit et continuabitur usque ad finale judicium, et ex tunc usque in sempiternum.

16) Unter den Handschriften, welche die Münchner Bibliothek von Ruysbroekschen Werken besitzt ist mir eine aus Salzburg (Collegii S. Caroli Salisb. 1657 steht auf der ersten Seite) nach München gekommene besonders merkwürdig gewesen. (Cod. germ. 818). Sie ist auf vier und zwanzig Blätter in groß 12mo geschrieben, und enthält einige Stücke aus dem ersten und zweiten Buche des Werkes de ornatu spiritualium nuptiarum, wie es scheint aus einer Urschrift abgeschrieben, welche Ruysbroek selbst im Jahre 1350 mitgetheilt hatte. Dieß geht aus den ersten acht Zeilen dieser Handschrift hervor, welche so lauten: Dis ist gar ein gewore fruhtber nütze lere genummen ufser den anuange des brunluft buchelins das ein lieber heiliger

weltprieſter in Prabant schreip, heiſset bruder Johannes Rüsebruch vnd ſante es harus in oberlant den gottes frienden des jubeljores, do man zalte von gottes geburt XIII C und L jor, vnd vohet alſus an — am Rande iſt brunluft durch eine ſpätere Hand erklärt als **Hochzeit des Bräutigams vnd der Braut;** von derſelben Hand iſt die Bemerkung beigefügt: **Ich befind daſs es des Tauleri ist etc. oder D. Eckharts. Doct. Johannes Reisbruch von Brüſsel hat zu ihrer Zeit zu Cölln gelebt, vnd iſt hocherleucht gewesen. Sihe in der Vorrede des Tauleri postil zu Cöln gedruckt, do wirt des Reisbruch gedacht.** Am untern Rande ſteht von derſelben Hand: **Mein Freund, hast Jesum Christum lieb, So werd an diesem Buch kein Dieb.** Von derſelben Hand finden ſich mehrere Bemerkungen auf dem Rande der Handſchrift, meiſt Erklärungen älterer Worte in der Handſchrift, auch Zurückweiſungen auf Stellen Taulers und der h. Schrift. Auf dem untern Rande der erſten Seite des vierten Blattes ſteht von derſelben Hand folgender Vers: **O Mensch wiltu geimpffet werdn, Und sein versetzt in d'himlisch erdn! So mustu vor dein ästen wilt, Gantz hawen ab, das früchte milt Fürkommen nach Gotts ebenbildt.** Die neuere Paginirung hat das achte Blatt überſprungen, und das neunte mit 8 und ſo fort bezeichnet, daß am Ende nur drei und zwanzig Blätter herauskommen. Ein neuerer Forſcher hat mit Bleiſtift am Rande hin und wieder die ungefähre Bezeichnung der Kapitel in der Ueberſetzung des Surius beigeſchrieben, welche dem Texte entſprechen. Ich ſelbſt habe den deutſchen Text vollſtändig und Wort für Wort gegeben nach Art einer Interlinearverſion, mit Beibehaltung, wie ich hoffe, alles Charakteriſtiſchen, und ſo, daß die Kenner ſich den Urtext vollkommen werden herſtellen können.

Auf der zweiten Seite des vier und zwanzigſten Blattes findet ſich folgende Schlußbemerkung: **Dis ist das bůch von der fürkummenen Gnoden vnd von der verdienlichen gnoden in den öch geschriben stont die VII goben des h. geistes dozů der liebe stifter vulman merswin von Gotte betwungen wart, dafs er dis selbe bůch schriben můſt in ſinen allerhinderſten ſůchtagen der groſsen geſwülſt des er öch zů hant darnach starp, vnd do er sich des ſchribens uſser groſser Demůtikeit werete vnd sin liplich groſse Krāgheit fürbot domit er ſich des ſchribens gerne entflagen hette, do wart jnnerlich von Gott zů im geſprochen waz im die Krāgheit ſines libes schatte got lies im doch das höbet gesunt vnd**

ſtarg vnd er en durfte es öch im ſelber nit zülegen er ſolt es in das brünlüft büchel ſchriben vnd die ere gotte geben vnd das Werg zülegen B Johannes von rüſebruch dẽ lieben heiligen Walt brieſter in brobant domit öch dieſe ſelbe materie angefongen und begriffen iſt. Eine ſpätere Hand hat hier auf dem Rande die Bemerkung gemacht: **Merſchwein hats nur abgeschrieben und Rüſebruch ist Taul. gleich und häts von Taul.**

Ich habe unter dem Urtext die Ueberſetzung des Surius geſetzt, um das Verhältniß beider bequem anſchaulich zu machen, und will nur bemerken, daß die deutſche Bearbeitung den ihr vorliegenden Text zuweilen ins Kurze gezogen und nur das gegeben hat, was ihr beſonders angemeſſen erſchien, daß dieſer Urtext aber in ſeiner Vollſtändigkeit große Aehnlichkeit mit demjenigen verräth nach welchem Surius überſetzte, der nur hin und wieder mißdeutbare Ausdrücke mildert, und die Sprache des Originals nicht ſo vollkommen verſtand daß ſeine Ueberſetzung ganz fehlerlos ausgefallen wäre. Die Leſer werden dieſe Bemerkungen durch die Vergleichung des unten folgenden deutſchen Textes mit der Ueberſetzung des Surius beſtätigt finden.

Sehet der Bräutigam kommt, gehet aus ihm entgegen. Dieſe Worte ſchreibet uns S. Matthäus der Evangeliſte und Chriſtus ſprach ſie zu ſeinen Jüngern, und zu allen Menſchen in einem Gleichniß, alſo man lieſet von den Mägden, dieſer Bräutigam iſt Chriſtus, und menſchliche Natur iſt die Braut, die Gott gemehelt hat zu dem Bilde und Gleichniß ſein ſelbs, und er hatte ſie in dem Beginne geſetzet in die höchſte, ſchönſte, reichſte, gewaltigſte Statt von Erdreich, das war das Paradies, und er that ihr unterwerfen alle Creaturen, und hatte ſie geziert mit Gnaden und hat ihr gegeben ein Gebot, alſo daß ſie

Ecce sponsus venit, exite obviam ei. Haec nobis verba Matthaeus evangelista describit, eademque olim Dominus noster Jesus Christus dixit ad discipulos suos, immo et ad mortales omnes, in quadam de virginibus parabola vel similitudine. Sponsus autem hic est idem dominus noster Jesus Christus, et sponsa humana natura, quam is condidit ad imaginem et similitudinem suam: collocaratque eam jam inde ab initio in editissimo ac elegantissimo terrae loco, qui caeteris opulentia, gaudio, voluptate, deliciis praestaret, id est in paradiso. Sed et creaturas illi omnes sab-

mit Gehorsamkeit wohl hätte mögen verdienen, daß sie mit ihrem Bräutigam wäre bestätiget und gefestet in ewiger Treue und ewiglich nimmer in kein Schwermuth noch Sünde mögen seyn gerathen. Da kam der Feind von der Höllen in einer Schlangen Gleichniß, der es beneidet und war behende zu betrügen das Weib, und sie beide betrogen den Mann, dazu die Natur half (gehal), daß entsetzet ward die Braut Gottes mit falschem Rath und ward vertrieben in ein fremdes Land elendiglich, arm und gefangen und verdrucket und besessen von ihren Feinden also, daß sie nimmermehr zur Sühne kommen sollte, und da dieß viel Zeites währte, da erbarmte Gott das Leiden seiner geminnten Freunde, und sandte seinen eingeborenen Sohn auf Erdreich in einen reichen Saal und in einen herrlichen Tempel, das was der würdige Leib Marien der reinen Magd da vertrauete er diese Braut unsrer Natur, und vereinigte sie mit seiner Person von dem reinsten Blute der edelen reinen Magd Marien; der Priester der diese Braut vertrauete das war der h. Geist; der Engel Gabriel, der thät die Bothschaft; die gebenedeite reine Magd gab ihren Willen darein, und verhieng es in großer, reiner, lauterer, demüthiger Gehorsamkeit. Also hat Christus, unser getreuer Bräutigam mit ihm vereiniget unsre

jecerat, gratia eam exornarat, dato insuper praecepto, cui si morem gereret, cum sponso suo fide perpetua stabiliri ac confirmari mereretur, ita ut nunquam deinceps ullam in poenam, molestiam vel culpam prolabi posset. At vero accedens quidam veterator, hostis ille tartareus, invidens tantae hominis felicitati, sumpto serpentis, ut pote callidi et astuti, figura, primo foeminam decepit, mox ambo illi virum everterunt, in quo tota potissimum natura consistebat. Hunc igitur in modum serpens antiquus naturam humanam, Dei sponsam, fallaci consilio subvertit, quae deinde in regionem exteram relegata est, misera, inops, captiva, oppressa, occupata ab hostibus suis, tanquam nunquam ad terram suam et conciliationis gratiam reditura. Atque ubi Deo tempus adesse visum est, dilectae suae calamitatem miseratus, unigenitum filium suum misit in terras, in praeclarissimam aulam, templum illud gloriosum sacratissimum virginis intemeratae uterum: ac inibi hanc suam sponsam naturam nostram sibi despondit uniens eam atque copulans personae suae idque ex purissimo ejusdem praestantissimae virginis sanguine. Porro in his celebrandis nuptiis sanctus spiritus sacerdotis explebat vicem, angelus Gabriel nuntium

Natur und hat uns gevisitiret in fremden Landen und gelehret mit himmlischen Sitten, und mit vollkommener Treue, und er hat gearbeitet und gestritten als ein getreuer Kämpfer gegen unsern Feind und er hat das Gefängniß zerbrochen und den Streit überwunden und unsern Tod mit seinem Tode getödet, und er hat uns gelöset mit seinem Blute und gefreiet in dem Wasser seiner heiligen Taufe, und überreich gemacht mit den großen Schätzen aller seiner Gaben in den heiligen Sacramenten und mit allen andern seiner Gaben um daß wir aus sollten gehen ihm entgegen mit allen Tugenden also er selber spricht, daß wir ihm sollen lernen entgegen gehen in die Seligkeit der Glorien und die brauchen in Freuden immer und ewiglich.

Nu spricht auch die ewige Weisheit und hat gesprochen inwendiglich nach seiner Gottheit von Adams Zeiten zu allen Menschen also: Sehet! und dieß Sehen ist nothdürftig allen Menschen. Nu merket mit Ernst, wer da sehen soll leiblich oder geistig, dazu gehören drei Dinge. Das erste ist, soll der Mensch von aussen leiblich sehen, so muß er haben auswendig Licht des Himmels oder ander materlich Licht, das ist daß das Mittel der Luft erklärt werde, da man durch

opportavit, virgo gloriosa consensum praebuit; sicque Christus, fidissimus sponsus noster naturam sibi nostram copulavit, nos in extera regione positos invisit, coelestibus instituit moribus ac disciplinis, fide summa atque integerrima, quemadmodum illius opera satis superque testantur: laboravit etiam atque decertavit ut pugil egregius contra hostes nostros, rupitque carcerem, et palmam ut athleta fortissimus reportavit, mortem nostram sua peremit morte, pretioso nos redemit atque mercatus est sanguine suo, in baptismo vitalibus undis suis nos in libertatem asservavit, et suis demum nos sacramentis ac donis ditavit, ut virtutibus cunctis instructi, quomodo ipse ait, illi exeamus obviam in gloriae aulam, eo ipso illic absque fine perenniter felicissime perfruituri.

(I. 1.) Christum Dei sapientiam certum est et dicere etiamnum, et ab ipsis usque Adae temporibus dixisse semper intus secundum divinitatem suam singulis quibusque hominibus: Ecce, id est, vide, quae visio utique necessaria est. Hic jam mihi, obsecro, serio animum advertite. Visuro omni, sive corporaliter, sive spiritaliter, tria ad utramque visionem necessaria sunt. Primo corporaliter videre cupienti, aut externum coeli, vel aliquod aliud

sehen soll, das zweite ist eine Freiwilligkeit, daß er lasse die Dinge erbilden in seinen Augen, die er sehen soll; das dritte ist, daß die Instrumente der Augen gesund sollen seyn sonder alle Flecken, also daß die groben leiblichen Dinge subtilichen darin erbilden mügen; und ist es, daß dem Menschen eines von diesen dreien abgeht, so gebristet ihm seines leiblichen Sehens. Von diesem äusserlichen Sehen wollen wir nun nicht mehr sprechen, denn wir wollen nun von einem geistlichen übernatürlichen Sehen sprechen, da auch aller unser Seligkeit an liegt. Wer nun übernatürlich sehen soll, dazu gehören von Natur auch drei Dinge, das erste ist die Gnade Gotes, das andre ein freier ganzer zugekehrter Wille, das dritte, daß der Mensch habe ein lauter unbefleckt Conciencie von allen Todsünden. Nu merket auch, da Gott ein gemeines Gut ist, und auch seine grundlose Minne gemein ist, darum giebt er seine Gnade in zweierlei Weise, das ist die fürlaufende Gnade und die Gnade, in der man verdienet ewiges Leben. Die fürlaufende Gnade haben alle Menschen gemeinlich, Heiden und Juden und alle Menschen, die sich etwas wollen zu ihm kehren; darum hat er seinen Namen und die Erlösung menschlicher Natur thun predigen und offenbaren in alle Ende des Erdreichs. Der die lernen und fol-

naturale lumen adsit oportet, quo medium, id est aer illustretur, atque ita conspicuum fiat id, quod videri debet. Secundo voluntas libera quoque requiritur, ut eorum, quae visurus est, imagines oculus hauriat. Tertio, ut videndi organa, id est oculi sani sint, et absque macula, quo res corporeae species suas subtiliter illis imprimere queant. Horum trium si quod desit homini, deficit visus ejus corporalis. At hinc nihil amplius dicturi sumus: sed de spiritali potius ae supernaturali quadam visione, in qua salus omnis nostra posita est. Itaque visuro supernaturaliter tria itidem necessaria sunt. Primum est lumen gratiae Dei. Alterum est libera voluntatis ad Deum conversio, seu motus liberi in Deum. Tertium, conscientia mortalis peccati expers. Hic jam attendite. Quando quidem Deus incomprehensibile et commune quoddam bonum est, amorque illius immensus similiter communis est, gratiam suam duplici ratione impartitur. Prior namque gratia antecedens seu praeveniens dicitur: altera, qua vitam meremur aeternam. Gratia antecedens sive gratis data, communis est omnibus, Judaeis, Ethnicis, bonis malisque hominibus, per communem illum amorem quo mortales cunctos Dominus prosequitur indiscriminatim

gen will, der mag sich bekehren; denn die Sacramente alle sind bereit allen Menschen, die sie empfangen wollen, doch einem jeglichen Menschen nach seiner Empfänglichkeit; denn Gott der will jeden Menschen behalten, der etwa selber will; so will er niemand verkehren, denn in dem Tage des Urtheils, so soll ihn niemand mögen beklagen, denn daß ihm genug sey gethan. Darum so ist er ein gemeiner Schein und ein gemeines Licht, das da leuchtet im Himmel und in Erdreich einem jeglichen nach seinem Werthe und nach seiner Nothdurft. Also gemein ist Gott; nu die Sonne scheinet auf alle Bäume gemein, aber mancher Baum, der bleibt sonder Frucht, und mancher Baum, der trägt wilde Frucht zu kleinen Nutzen den Menschen, darum pfleget man die Bäume zu zweigen mit guten Zweigen von fruchtbaren zahmen Bäumen, um daß sie gute Frucht bringen von edlem Geschmacke und natürlich dem Menschen werden. Dabei sollen wir werben, daß uns ein fruchtbar Reis möchte werden aus dem lebendigen Paradiese des ewigen Reises, das wäre uns auch nütze und gut, denn es das Licht der Gnade Gottes ist, daß kein Werk dem Menschen ziemlicher und nützer mag seyn, es wachse den aus diesem obersten Reise; denn dieß Reis der Gnaden thut den Menschen gefällig machen von der

ex quo etiam nomen suum humanique generis liberationem, creaturis omnibus ad ultimos usque terrae fines annuntiari, praedicari, manifestari curavit. Cui converti libet, licebit utique. Enimvero sacramenta omnia, utcuuque ea vocentur, baptismus etc. parata sunt cunctis ea percipere volentibus, singulis pro cujusque necessitate: siquidem omnes Deus noster salvos fieri vult, perire neminem. Itaque in tremendi illius judicii die nemo de illo conqueri poterit, quin satis praestitum sibi fuerit, modo converti voluisset. Ita etiam splendor quidam et lux communis est deus, coelum, terram, et singulos quosque voluntarios illuminans, pro cujusque tum necessitate, tum dignitate. Attamen licet ita communis sit Deus, sicut etiam sol iste licet in omnes generatim splendorem suum arbores diffundat, pleraeque tamen steriles permanent, aliae sylvestres proferunt fructus nullo fere hominum usu. Quamobrem etiam agrestes putantur arbores ac transplantantur, inde frugiferi feracium arborum surculi inseruntur, qui bonos gignant fructus grati saporis, et hominibus utiles et accomodos. Sic ex vitali perennis regni paradiso frugifer quidam surculus proficiscitur, qui est lumen gratiae Dei gratum facientis. Nullum

göttlichen Gnade, in der man verdienen mag ewig Leben; die wird allen Menschen erboten, aber sie wird nicht in allen Menschen gepflanzet, denn sie wollen die Wildigkeit ihres Baumes nicht abschneiden; und dieß ist sündlicher Muthwille. Und soll dieß Reis der Gnade Gottes in uns gepflanzet werden, dazu gehören von Noth drei Dinge. Das erste ist die fürlaufende Gnade Gottes und ein freier ganzer zugekehrter Wille, und Läuterung der Conciencie. Die fürlaufende Gnade, die rühret alle Menschen; denn sie Gott gemeinlichen giebt, aber der freie zugekehrte Wille und Läuterung der Conciencie die gewinnen nicht alle Menschen, denn sie wollen sich nicht darnach üben und darum so wird ihnen auch die Gnade Gottes nicht, da inne ja sie sollten verdienen ewig Leben. Nu beschieht es doch zu manchen Zeiten gar viel, daß viele Menschen die fürlaufende Gnade rührend ist beide von innen und von aussen, von aussen in Siechtagen und mit Verkehren das auswendige leibliche Gut und die leiblichen Freunde, oder wird berühret an Predigen oder von guten Beispielen oder Bildern der Heiligen und guter Menschen, so sie ihre guten Worte hören und ihren ehrbaren, gebesserlichen Wandel sehen; das ist

omnino opus aut recte sapere aut prodesse homini potest, nisi ex hoc surculo trahat originem. Hic vero gratiae Dei gratum facientis, qua vitam meremur aeternam, quaeque hominem Deo praeparat accomodatque, surculus offertur quidem omnibus, sed non omnibus inseritur, non plantatur in omnibus: eo quod agrestes arboris suae partes resecare nolunt, puta infidelitatem suam vel perversam erga Dei praecepta inobedientiam. Ut vero hic gratiae supernae surculos nobis inseratur, eo tria necessario exiguntur. Primum est gratia antecedens seu praeveniens, alterum voluntatis libera applicatio sive conversio, tertium conscientiae expurgatio. Gratia praeveniens tangit seu movet omnes: quandoquidem haec communiter praestatur omnibus: at liberae conversioni et conscientiae emundationi minime operam dant, neque sese applicant omnes: ideoque nec eam adipiscuntur gratiam, qua vitam merentur aeternam. Porro gratia illa praeveniens seu gratis data movet hominem vel foris vel intus. Foris quidem eum movet aut aegrotatione corporis, aut rerum jactura, aut amicorum et affinium amissione, vel ignominia publica, vel concionibus et collocutionibus auscultandis, aut sanctorum hominumque piorum exemplis, verbis et actibus, ex quibus ad sui pervenit notitiam et

cog-

ist das Rühren Gottes von aussen. An unterweilen so wird auch der Mensch berühret von innen mit Angedenken der großen Pein und Marter unsres lieben Herrn, und des manchfaltigen großen Gutes, so ihm Gott gethan hat; und auch mit Ansehen seiner Sünden, und der Kürze der Zeit und seines Lebens, und die Angst seines Todes und die Pein der ewigen Hölle und die Freude des Himmelreichs, und daß ihn Gott gesparet hat in seinen Sünden, und noch alle Zeit wartend ist seiner Bekehrung, und auch danne merket das große Wunder, das Gott mit allen Menschen und in allen Creaturen beide in Himmelreich und auf Erdreich wirkend ist. Dieß sind Werke der fürkommenden Gnade, die den Menschen bewegen von aussen und von innen in mancherlei Weise. Und ist es etwa, daß der Mensch ein natürlich, gründlich Neigen in den Funken der Seele zu Gott hat, in diesem Puncte rühret Gott alle Menschen, nach dem also ein jegliches empfänglich und nothdürftig ist, der sich selber mit seinem eignen freien Willen dazu kehren will, und welcher Mensch sich mit Sonderheit hiezu kehrend ist, der mag beiweilen wohl in sich selber geschlagen und gestrafet werden, also daß er erschrickt, daß er nicht wohl weiß, wo er daran ist, und dienet Gott in großen Furchten,

cognitionem: atque ista externa Dei commotio est. Nonnunquam vero etiam intus movetur homo, meditandis Christi poenis et cruciatibus, et cunctis sibi, caeterisque hominibus divinitus collatis beneficiis: vel propria contemplando peccata, vitaeque hujus fragilitatem: aut mortis, inferni et perennium tormentorum formidine: aut sempiternis coeli gaudiis, aut benignitate et misericordia Dei, quod is tam diu ipsi pepercerit in peccatis suis, tantaque mansuetudine ipsius emendationem et conversionem expectet: aut etiam miris Dei operibus considerandis in coeli terraeque et creaturarum omnium productione et opificio. Haec omnia praevenientis seu antecedentis gratiae opera sunt, hominem tum foris, tum intus multiplici ratione permoventia. Praeter haec inest homini naturalis quaedam animi ad Deum propensio secundum animae scintillam, seu synteresim et rationem superiorem, semper bonum appetentem et malum detestantem. Denique his modis omnes Deus homines movet, singulos pro cujusque indigentia ac necessitate: adeo ut interim hinc permoveantur quidam et percellantur, ac reprehendantur, timore idem ac metu correpti stent in seipsis attoniti ac sese dispiciant et perscrutentur. Haec tamen omnia gratiae dun-

und dieß ist noch alles die fürlaufende Gnade, in der man noch nicht verdienet, doch machet sie wohl eine Bereitschaft, die andre verdienende Gnade zu empfahen, in der man wohl verdienen mag ewig Leben. Welcher Mensch sich nu hiezu füget, daß er lediglich wird stehend aller böser Werke und Willen und auch in Aengsten steht für sich selber und alle seine verlorne, versäumte Zeit, davon kommt ihm ein natürlich Leid um alle seine Sünden und auch ein natürlicher guter Wille; dieß ist auch das Höchste der fürlaufenden Gnade, da noch wenig Verdienens an liegt. Aber wenn der Mensch das Seine thut, das er vermag, und von seiner eignen Krankheit wegen nicht fürbas kommen kann, so gehöret der grundlosen Güte Gottes zu, daß sie das Werk vollführe, und mag denn wohl beschehen, daß Gott durch einen Engel dem Menschen ein höheres Licht sendet als ein Blitz der Sonnen und würde die Gnade unverdienet geschüttet in die Seele, daß der Mensch noch nicht wohl wissen mag, wie ihm beschehen ist oder was er ist; denn Gott der giebt sich von seiner freien Güte durch einen Engel in etwas Blickes zu bekennen den Menschen zu helfen; und dieß selbe ist ein heimlich Einwirken Gottes durch den Engel und beweget die Seele, und dieß Bewegen und Berühren ist noch alles

taxat praevenientis seu gratis datae sunt, non illius quae gratum faciens dicitur, quaque meretur. Interim hoc pacto gratia antecedens seu gratis data praeparat hominem ad alterius gratum facientis gratiae susceptionem; ubi namque anima pravam deserit voluntatem, et iniqua respuit opera ac in seipsa reprehensa et timore perculsa animi dubia est quid agere debeat, contemplans interim Deum et prava opera sua, nascitur hinc in ea naturalis quidam dolor vel attritio et displicentia peccati, itidemque naturalis quaedam voluntas bona: atque hic supremus gratiae antecedentis seu gratis datae vertex est. Faciente deinde homine id quod potest, et faciendum intelligit, neque ex propria infirmitate ultra progredi valente, jam immensae est bonitatis Dei opus absolvere. Itaque sublimius quoddam lumen gratiae divinae, ceu solis fulgor desuper lapsum, animae infunditur, tametsi ea satis pro dignitate neque merita sit, neque desiderarit: quandoquidem in hoc sese lumine Deus liberrima bonitate, ac sola gratiae suae pietate largitur: quem alioquin mereri nemo potest, antequam illum habeat. Est autem secreta quaedam Dei in anima supra tempus operatio, quo totam eam cunctasque illius vires permovet. Atque hic ter-

des Engels Werk und ist noch nirgend vollkommen und hiemit so endet die fürkommende Gnade und beginnet die andre verdienliche Gnade, in der auch entspringet ein großer ganzer freier Wille, und denne möcht wohl näher, denn in einem Augenblick Minne dazu springen, daß Gott dieselbe Seele etwas fürbaßer vereiniget in der Minne. Denn aufgegebener freier Wille und Minne, diese zwei Puncte gehören zusammen, also daß das eine nicht vollbracht mag werden ohne das andre. Denn da Gott und die Seele versammelt werden in Einigkeit der Minne, und die Seele dann mit einem freien Kehr und mit Kraft der Minne sich dazu füget, denne so sendet Gott mit seinem Engel wohl in einer gar kurzen Zeit als solche Gnade da Minne gar schnell eine geboren wird; denn göttliche Minne entspringt aus keiner andern, oder noch aus keiner Quelle denn aus einer demüthigen, göttlichen Gelassenheit, und so der Mensch in diese Minne kömmt, so fließt aus und quillt auf vollkommene Ruhe und Läuterung der conciencie, und das beschieht in dem demüthigen Nie-

minus est gratiae praevenientis, et initium alterius, puta gratum facientis, quae, ut dixi, supernaturale quoddam lumen est. Porro lumen hoc primum est, quod ad spiritalem exigitur visionem, atque ex ipso alterum nascitur, ad animam pertinens, seu ex parte animae, quod est libera voluntatis applicatio seu conversio puncto vel momento temporis, ubi tum charitas oritur, in conjunctione scilicet Dei et animae. Haec autem duo mutuo sibi cohaerent, ita ut alterum sine altero perfici non possit. Deo namque et anima amoris glutino ac unione conjunctis, Deus lumen gratiae suae supra tempus infundit: itemque anima divinae gratiae adjuta ope, brevissimo temporis puncto, seu instantanee libere sese convertit ad Deum: atque ibi charitas nascitur in anima ex Deo et anima, cum nihil sit aliud charitas, quam nexus quidam amoris inter Deum et animam amantem. Ex his igitur duobus, ut jam dictum est, puta ex gratia Dei et libera animae ac voluntatis gratia illustratae conversione, charitas et divinus gignitur amor: ex quo porro tertium, quod est conscientiae expurgatio, proficiscitur. Et haec tria sibi connexa sunt atque concurrunt, nec potest aliquod horum diu esse sine aliis: quisquis enim divino amore vere praeditus est, is quoque perfecte dolet de peccatis suis. Quamquam licet hic ordinem animadvertere Dei et creaturae, uti jam demonstratum est. Primo namque suum Deus lumen animae infundit, atque per

dersehen, also daß der Mensch niedersieht auf die Missethat und auf die Flecken seiner Seele; denn welcher Mensch Gott minnet, der kömmt in ein Mißfallen sein selbs und aller seiner Werke; denn dieß ist die wahre rechte Ordnung der Bekehrung des Menschenlebens. Denn in diesen Dingen, so kommet wahre vollkommene Reue und vollkommen Leid; Sinn und Willen haben nimmermehr Sünde zu thun und Gott allewege zu dienen in demüthiger Gehorsamkeit mit wahrer Beichte sonder Hehl ohne alle Zwiefaltigkeit, und auch danne Gott wollen genug thun nach eines bescheidenen Beichtigers Rath, und auch denn alle Tugenden anfahen und zu beginnen.

Welcher Mensch nu hiezu kommet und die Vorrede des ersten Kapitels dieses Büchleins wohl verstehet, und es auch wohl geleret und gelebet hat, danne so ist Gott wohl zu getrauen, daß er nit lasse noch lassen mag, er sende einem solchen gutwilligen, reuigen anfahenden Menschen ein fast großes, übernatürliches Licht und sende

idem ipsum lumen suam homo voluntatem dedit et offert Deo cum perfecta ac libera conversione illius ad Deum; ex his porro duobus perfecta erga deum charitas nascitur. ex charitate deinde perfecta procedit contritio, et conscientiae emundatio, quae fit per peccatorum et macularum animae considerationem. Etenim cum diligat Deum, oritur in ipso suiipsius et cunctorum operum suorum displicentia, qui est conversionis ordo: hinc vero perfectus dolor et vera contritio ob quaevis unquam perperam admissa contra Deum, ducit originem, itemque perfecta tum nunquam deinceps peccandi, tum Deo humili obedientia serviendi voluntas, pure quoque ac sincere absque tectione aliqua vel duplicitate confitendi, nec non juxta prudentis sacerdotis consilium satisfaciendi, atque inde totum se ad virtutum bonorumque operam studia conferendi propositum. Et haec tria, puta gratiae lumen, libera voluntatis conversio, et expurgatio conscientiae, uti jam nobis commemorata sunt, necessario ad spiritalem seu divinam visionem pertinent. Quae quisquis habet, in eo jam loquitur Christus: Ecce, et ipse revera videt: atque hoc unum est ex quatuor illis praecipuis, quae Christi superius recitata verba complectuntur ut scilicet videamus.

(II. 18.) Sic nimirum quando lucidissimus sol Christus in cordibus nostris ultra omnia in altum sublevatus est, et corporalis naturae desideria adversus spiritum militantia, probe repressa ac refraenata, et secundum rationem composita ac discrete ordinate

in ihn das übernatürliche Licht der fröhlichen Gabe des Jubilirens des heiligen Geistes, zu gleicher Weise als Christus die hohe lichte Sonne gehöhet wird über alle Dinge in unserm Herzen, und über alle Begehrung und Herrschung der natürlichen Dinge, die der Natur zugehören und widerwärtig sind dem Geiste. Wenn nu dieß wohl bezwungen ist mit Bescheidenheit und die Tugenden auch wohl besessen sind nach der ersten Weise die ihr da vor gehöret habt, und auch mit hitzender Minne Gott aufgeopfert habt allen den Geschmack und Ruhe es sey in Tugenden und in allen Sachen, davon kommt beiweilen ein süsser Thau neues inwendigen Trostes und himmlischen Thaues und in viel göttlicher Süssigkeit und dieß thut den Menschen wachsen und zunehmen in gar viel Tugenden ob der Mensch ihm recht thut und nicht ab Gott und demüthig bleibet in allen seinen Werken. Denn diese Gnade dieser Gaben, das ist ein sonderliches neues Werk, und eine neue Zukunft Christi in dem minnenden Herzen; denn hie wird der demüthige Mensch gehöhet in einer höheren Weise, denn er vor war, und in dieser großen Süssigkeit des Jubels so kommt Vollheit des Herzens, und alle leiblichen Kräfte des Menschen werden voll fröhliches Trostes, also daß ihm dünckend wird, daß er umfangen und umhalset sey von innen und von aussen, beide Leib und Seel und Herze und alles das er ist und hat. Diese Vollkom-

sunt, virtutesque eo modo, qui in praecedenti gradu dictus est, obtentae sunt, atque interim etiam omni gustu et quiete ex virtutibus perceptis per charitatis fervorem cum laude et gratiarum actione in Deum relatis Deoque oblatis, solet hic nonnunquam suavis imber recentis internae consolationis et divinae suavitatis ros coelestis oriri, quae tum virtutes omnes, modo ne ex nobis aliquod sit impedimentum, quasi gemino quodam incremento excrescere et augmentari facit. Et hic est singularis quidam effectus, et novus Christi adventus in corda amore divino succensa, quo altiori quadam ratione in sublime tolluntur, quam modo praecedenti. In hac suavitatis instillatione dicit Christus ejuscemodi hominibus: Exite, videlicet juxta hujus adventus modum, id est, ut iste adventus postulat. (II. 19.) Oritur autem ex hac dulcedine casta quaedam cordis et omnium sensitivarum sive corporalium virium voluptas, quam qui experitur, intrinsecus divino amoris amplexu circundatus ac circumplexus sibi videtur. Quae quidem voluptas, et consolatio interna corpus et animam longe copiosius afficit, quam

menheit des Trostes ist mehr und lustiger, denn aller der Trost und Freude, den alle die Welt und alle Creaturen geben mögen, und wäre es ja möglich, daß die ganze Welt ihre Freude alle miteinander zumal einem Menschen auf eine Zeit geben möchte, es wäre noch denn diesem göttlichen fröhlichen Trost gar allzumal ungleich. Denn in dieser süssen Vollheit des Jubels, so schenket Gott in des Menschen Herz also gar viel befindliches, schmeckliches, freudenreichen Trostes, also daß das Herz und Innen überfließend wird und dieß thut denn den Menschen merken und verstehen, daß die gar zumal elende sind, die da göttlicher Minne nicht haben. Denn dieser überfließenden Süssigkeit hat Seel und Leib und Herz also gar übermassen viel daß sich des Menschen Herz nicht enthalten mag von Vollheit der inwendigen Freuden. Aus dieser süssen freudenreichen Freude kommt geistliche Trunkenheit, das ist, daß der Mensch mehr Trostes und befindlichen Geschmackes und also gar viel freudenreicher Freuden empfahet, weit mehr denn sein Herz oder sein Gelust gefassen je oder gedenken kann oder mag. Geistliche Trunkenheit machet auch in dem Menschen mancherhande fremde Weisen. So thun etliche Menschen singen und Gott mit wegender Geberde loben, und das geschieht alles von Vollheit der inwendigen Freude. Etliche Menschen nöthiget diese süsse Trunkenheit so sehr, also daß sie mit den Händen winken und mit den Händen gar sehr zusammenschlagend

omnis omnino possit terrena voluptas, etiamsi in unum aliquem hominem, modo id fieri queat tota congeratur. Enimvero in hac castissima voluptate per sua dona deus in cor hominis, tanta cum sensibili consolatione et gaudio sese demittit ac illabitur, ut cor intus redundet ac superfluat. Hinc jam animadvertit is qui haec percipit, quam vere miseri sint, quotquot vivunt divinae charitatis expertes. Voluptas ista cor liquescere ac diffluere facit, ita ut istiusmodi homo prae internae laetitiae copia et exuperantia sese continere non queat. (II. 20.) Deinde voluptas ista spiritalem ebrietatem efficit. Est autem ebrietas spiritalis, quando quispiam plus spiritalis gustus et voluptatis percipit, quam cor illius aut appetitus vel concupiscere vel capere possit. Isthaec spiritualis ebrietas gestus varios et insolitos in homine excitat. Quidam dum sic ebrii sunt, prae gaudii abundantia in cantica et Dei laudes prorumpunt. Alii prae nimia cordis voluptate multas emittunt lacrymas. Nonnulli membris omnibus inquieti fiunt, ita ut nun-

werden, und etliche Menschen, die rufen mit lieber Stimme, etliche Menschen die weinen große Tropfen, die da von ihren Augen gehen, die da alle von großen, wunderlichen Jubel des Herzens gehen. Etliche Menschen machet sie unkräftig in allen ihren Gliedern, also daß sie müssen laufen und sprechen nöthliche Worte, die doch an ihnen selber nicht Sünde sind; etliche Menschen dünket, daß alle Menschen des befinden, also auch sie befinden, und zu etlichen anderen Zeiten dünket sie wieder, um wie niemand das befinde, so sie allein befinden, darin sie gerichtet sind; sie dünket auch gar dicke, daß sie diese Freude nimmermehr verlieren sollen noch mögen. Bisweilen so wundert sie, daß nicht alle Menschen göttlich werden, bisweilen so dünket sie, daß ihnen Gott allein sey, und niemand anders also viel sey als ihnen allein, unterweilen so wundert sie großlich, was die große Fröhlichkeit sey oder wannan sie kommt, oder wie ihnen geschehen sey. Dieß ist das lustlichste Leben nach der leiblichen Befindlichkeit, das der Mensch in dieser Zeit auf Erdreich erkriegen mag. Bisweilen wird die Süssigkeit in jubilirender Freude also gar übermäßig groß, daß dem Menschen dünket, daß ihm sein Herz in seinem Leibe brechen wolle. In allen diesen wunderlichen manchfaltigen Gaben und Werken, da soll der Mensch demüthiglich zu den Füßen unsres Herrn fallen, und soll Gott mit Mund und mit vollem Herzen danken und loben den Herrn, der alle Dinge vermag, und soll dann sprechen mit einem demüthigen Herzen und mit einer rechten Meinung: Herre

quam consistere queant, sed cursitare, saltare, tripudiare, aut etiam prae nimia vehementia manibus plaudere cogantur. Alii magnis vocibus eam quam intus sentiunt testantur voluptatem. Alii prae deliciis in sensibus omnibus expertis obmutescunt et colliquescunt. Istiusmodi homines modo omnes id experiri putant quod ipsi sentiant: alias neminem id expertum credunt quo ipsi pertigerint. Saepius etiam ita sibi persuasum habent, nunquam se hisce deliciis internis destituendos esse, sed nec posse destitui unquam: alias Deum totum sibi vacare putant, nec ullis aliis perinde ut sibi. Interim etiam mirantur, non omnes prorsus spiritales ac divinos effici. Quandoque secum ipsi obstupescunt, quidnam sit ista voluptas, unde proficiscatur, aut quidnam sibi evenerit. Haec nimirum etiam secundum corporis castam oblectationem deliciosissima vita est, quam possit ullus obtinere in hac vita. Nonnunquam usque adeo isthaec augescit voluptas, ut cor penitus rum-

dieß bin ich nicht würdig, aber deiner grundlosen Güte und deinem grundlosen Erbarmen, die mich aufenthält bin ich sehr nothdürftig und auch gar wohl bedürfend. In diesen demüthigen Worten soll der Mensch stehen in dem Willen Gottes ohne alle Eigenschaft, so mag er wachsen und zunehmen in höheren Tugenden. Denn wisse, daß diese Gabe, dieß fröhliche Jubiliren von Gott kommt, und Gott der sendet es wohl von einem Engel oder durch einen Engel. Darum so ist dieß Jubiliren noch nirgend da. Will der Mensch zu einem höheren, würdigeren, schauenden Leben kommen, so muß er hierüber und hierdurch mit Kraft brechen mit der Hülfe Gottes, anders er möchte wohl hinter sich gehend werden. –

Dieß ist das andre Kapitel des Büchleins, das da weiset und sagt von dem fröhlichen Jubiliren. So der Mensch hierein kommet, lebet er dann in demüthiger göttlicher Gelassenheit und wartet, was Gott von ihm haben will, daß er das will haben und leiden. Wenn es denn Gott Zeit dünket, so hilft er ihm fürbasser in eine gar viel und weit höhere Weise, und hilft ihm zu Armuth des Geistes, das ist gar weit über das jubilirende Leben. Nu wisset, also die gebenedeite glänzende Sonne unsres lieben Herrn Jesu Christi in des Menschen Herz gehöhet ist nach der jubilirenden Lust, und darnach unser

pendum videatur. Sed pro his omnibus plane stupendis operationibus et multimodis donis is qui haec sentit, humili corde gratias aget, honoremque deferet omnipotenti Deo, qui ista omnia efficere potest, intimaque cum devotione animi gratias illi aget, quod haec operari dignatur. Semper etiam suo in corde ita sentiet ac statuet, ac ore profitebitur et edicet vera cum animi intentione: Domine, non sum equidem dignus, ut ista mihi praestes, sed tamen immensa bonitate et conservatione tua prorsus opus habemus. Et in hac humilitate ad virtutes sublimiores excrescere et augmentari poterit.

(Hier fehlen einige Zeilen im lateinischen Texte.)

(II. 29.) Eodem modo Christo justitiae sole in corde hominis supremum obtinente fastigium, ut supra in tertio gradu dictum est, atque inde jam ad humiliora declinante, divinaeque illustrationis suae radios retrahente, et hominem velut deserente, jam amoris aestus et impatientia defervescit. Et haec Christi occultatio, luminisque et ardoris sui subtractio, prima illius hoc in gradu operatio et novus adventus est, simulque hic spiritaliter ejusmodi

lieber Herr beginnet niederzugehen und den Schein seines göttlichen lustlichen Glanzes beginnet zu bergen, und der Mensch ohne Schein wird, als hätte er ihn gelassen, dann so beginnet die hitzige Minne, die er zu Gott hatte, etwas erkalten, und das ist großer Gebreste. Denn daß sich Christus verbirgt, und das Licht seines fröhlichen Einscheinens uns entziehet, das ist das erste Werk seiner neuen Zukunft. In dieser andren Weise nun spricht Christus geistlich in den Menschen: Geh aus nach der Weise als ich dir zeige; so geht der Mensch aus und findet sich anders nicht, denn arm und elend und scheinbar gelassen von allen Creaturen. Hier wird aller Geiz und Sturmwüthigkeit erkühlet, die er in hitziger Minne zu Gott je hatte, und aus allen Sinnenreichthum wird hier große Armuth, und der Mensch beginnet dann erst klagen von Jammerkeit sein selbs und wird dann in ihm selber von großer Ungemüthe seines Herzens sprechen, wohin aller sein Trost und alle seine hitzige Minne gekommen sey, und wohin alles das Lob, Dankbarkeit und Freude, die er innerlich zu Gott gehabt hatte, gekommen sey. Denn er mehr Freude hatte, denn er begehren oder gedenken konnte, die ihm hie alle zu einer Finsterniß worden ist, und alle die großen fröhlichen Gaben, die des Menschen Herz je befand, die haben ihn nu hie nach diesem Jubel alle gelassen und sind in ihm erstorben. Hie wird des Menschen Natur gar sehr erschreckt und mit großer Angst umgeben von dem großen Verlust, den er in seiner Inwendigkeit verloren hat an geistigem göttlichen

homini intus loquitur: Exi eo, quem tibi demonstro, modo. Exiens igitur homo iste, miserum ac desolatum sese conspicit. Hic jam omnis amoris aestus impetus et impatientia mitescit et refrigescit, et fervens aestus transit in autumnum, et opes omnes in ingentem inopiam commutantur. Tum vero ex quadam erga seipsum commiseratione querulas reddit voces, quonam amoris aestus, compunctio, laus et gratiarum actio jucunda abscesserunt, ubinam consolatione interna, intimo gaudio, et gustu sensibili destitutus sit, et qui tandem validus amoris aestus, et dona omnia unquam percepta ita penitus extincta sint. Neque secus jam cum illo agitur, quam cum homine erudito, sed qui postea scientiam et operam omnem perdiderit. Interim saepenumero ob huiusmodi jacturam natura perturbatur et dolet. Quandoque etiam Dei permissu homo sic desolatus insuper terrenis spoliatur rebus, aut

Empfinden und Trost. Dazu auch etliche Menschen beraubt werden von ihrem irdischen Gute und Freunden und Vermögen und verlassen werden von ihren getreuen geistlichen Rathgebern und Aufenthaltern, und von allen Creaturen. Dazu werden solche Menschen oft verschmähet und alle ihre Werke vernichtet und verkleinert und werden unachtbar und unbekannt und für einrichtige, grobe, unwissende, falsche Menschen von allen Leuten geschätzet, und fallen auch da zuweilen in mancherhande Plage und Siechtage, und etliche fallen in gar große Bekorung beide leiblich und geistlich und in so gar groß übermäßig Leiden der unreinen Bekorung, da nicht gut von zu reden ist. Aus dieser Armuth kommt viel Zweifels und große Sorge, daß solche Menschen fürchten, daß sie nicht stehen mögen, sie werden schwerlich verfallen. Und aus dieser Furcht suchen sie gerne gute Menschen, denen sie ihren Jammer und ihr Leid und ihr elendes Leben klagen und zeigen in behelfender Weise, daß sie getröstet werden, und daß man gut für sie bitte. Hie soll der Mensch mit demüthigem Herzen merken und bekennen, daß er von ihm selber nicht hat den Gebresten, und soll auch sprechen in rechter, wahrer, geduldiger, demüthiger Gelassenheit, wie der liebe geduldige Hiob sprach, Gott gab, Gott nahm,

amicis et cognatis, et a creaturis omnibus derelinquitur, et quidquid habet sanctitatis, in oblivionem abit ac nihilipenditur; totamque vitam et omnes ejus actus in pejorem partem homines interpretantur; contemnitur item et despicitur ab iis omnibus, quibuscum vivit. Interdum quoque diversorum generum morbis corripitur aut tentationibus corporalibus, vel quod omnium gravissimum est, spiritalibus fatigatur. Sub hac igitur tanta paupertate destitutus, jam casum vereri incipit, et quadam pulsatur diffidentia: qui est extremus et ultimus terminus, in quo circa desperationem in gratia persistere quis possit. (II. 30.) Caeterum quisquis hanc patitur desolationem et penuriam libenter inquirat bonos homines, eisque suam aperiat et queratur miseriam, eorum et bonorum omnium et totius ecclesiae preces et auxilium imploret. Attendat interim humili corde, nihil se praeter vitia et defectus habere ex se ipso, et cum patientia et sui resignatione dicat verba illa S. Job: Dominus dedit, dominus abstulit: sicut Domino placuit, ita factum est: sit nomen Domini benedictum. Deserat et resignet seipsum in omnibus, et dicat ex animi sententia: Domine, aeque

wie es dem Herrn wohlgefällt, also soll es seyn; der Name Gottes sey gebenedeiet. Also soll sich auch der Mensch in allen Dingen lassen und sprechen und auch mit Herzen meinen: Herre, also gern will ich arm seyn als reich und mangeln alles deß, deß ich beraubet bin, falls es dir allein vor deinen himmlischen Vater lobelich und erlich ist. Herr, nicht mein Wille werde nach der Natur, Herr, in allen Dingen so werde dein allerliebster Wille ewiglich an mir vollbracht; denn ich dein eigen bin, darum magst du mich alsowohl setzen und werfen unter deine Feinde, als unter deine Freunde; wo es dir allerlöblichst ist, Herr, thu deiner Edelkeit mit mir armen Sünder nach deinem allerliebsten Willen, es thue mir wehe oder wohl, es sey mir lieb oder leid. Also soll sich der Mensch demüthiglich und gelassenlich in die Hand Gottes opfern und sich freuen, daß er viel zu leiden hab durch Gottes Ehre. Denn einem gottminnenden Herzen ist keinerlei Leiden zu schwer, noch verdroßenlich, der da befindet, daß er seines Herzliebes eigen ist worden. Welcher Mensch diese Wege recht aufgegangen ist, und der Tugend recht wahr will nehmen, mit übendem und mit erfolgendem demüthigen Gehorsam, und in leidender geduldiger Gelassenheit; in diesen Weisen besteht ihm ewige Selig-

paratus sum eorum omnium quibus despoliatum me sentio, inopiam et paupertatem perpeti, quatenus tibi placet, et ad tuum honorem et animae meae cedit salutem et utilitatem, quam illis abundare. Non mea, Domine, voluntas naturalis, sed tua et mea rationalis vel spiritualis fiat. Omnino enim totus sum tuus, et si potest ad tuam esse laudem, tam libenter mergi velim in infernum, quam recipi in coelum. Fac mecum, Domine, secundum excellentissimae majestatis tuae voluntatem. Hoc pacto ex omni sua afflictione, perpessione et desolatione internum sibi eliciat et efficiat gaudium, totumque se Dei manibus offerens, se pro illius honore quippiam pati posse laetetur. Revera si hac in parte recte se gesserit, et ex animo ita facere valebit, nunquam potuit tam ingens internum gaudium experiri. Nihil enim Deum ferventer amanti jucundius est, quam ut sentiat se dilecti sui proprium esse. Quod si per virtutum iter ad hunc usque gradum conscendit, etiamsi modos omnes praedictos non sit expertus, nihil refert: neque enim id necesse est, modo ipso virtutum fundo praeditum se sentiat, quod est in agendo humilis obedientia, et in tolerando patiens resignatio, in quibus duobus modus iste vel gradus per-

keit. In der Zeit von dem Jahr, so die Sonne ihren Lauf des Himmels hat in die Wage, wann Tag und Nacht da in einer Gleichheit steht, und die Sonne theilet das Licht gegen die Finsterniß, also zu gleicher Weise steht Christus die ewige Sonne mit einem gelassenen Menschen in der Wage, und was er auf den Menschen legt, er gebe süße und sauer, Finsterniß oder Klarheit, das wieget der Mensch alles gleich ohne Sünde, allein derer will er allzumal nicht, und so die gelassenen, gesüßeten, demüthigen Menschen so alles Trostes von Gott beraubet sind, und recht nach Gedünken aller Tugenden quitt geworden sind, und alle Tugenden in ihnen allzumal vergangen sind, und von Gott und von allen Creaturen gelassen werden, können denn solche Menschen wohl sammeln Korn und Wein. Denn es ist nu vollbracht und fruchtbar und zeitig, also zu verstehen alles das der Leichnam leiden mag oder gelitten hat, das soll der Mensch Gott gerne opfern; denn es nichts ist gegen seiner Minne seines Leidens, alles des Trostes, den Gott je gab, deß soll man gerne entbehren und lidig stehen, nu daß es Gott vor seinem himmlichen Vater erlich sey. So werden die Tugenden vollbracht. Denn Mißetrost wird ihr ewiger Gewinn und von ihrem demüthigen, geduldigen Leben und Ge-

petua securitate consistit. Circa haec anni tempora sol libram ingreditur, et dies ac noctes aequalibus spatiis clauduntur, solque lucem tenebris exaequat. Ita et Christus in homine istiusmodi desolato librae aequamentum vel aequilibrium obtinet; sive enim dulcibus eum afficiat vel amaris, sive lucem infundat, vel premat tenebris, sive quidquid demum illi imponat, semper librae servat aequabilitatem, et omnia aequaliter accipit, semper tamen peccato excepto, quod penitus oportet esse profligatum. Porro cum ita est omni consolatione destitutus, et pro suo judicio virtutum omnium expers, et tam a Deo quam a creaturis omnibus derelictus, si bene colligere et coacervare norit, frumentum et vinum et generis omnis fruges suam jam adeptae sunt maturitatem. Quo significatur quidquid corpus quovis modo perpeti potest, id totum Domino Deo sine superioris voluntatis detrectatione vel contradictione libenter ac ultro offerendum esse: itemque virtutes omnes et externas, quae dum amoris duraret aestus et ardor, delectabiliter exercebantur, eas jam quatenus cognosci possunt et vires suppetunt cum labore et bona voluntate seu bono corde colendas et exercitandas, sicque Deo offerendas esse: neque ambigendum,

lassenheit werden gebessert und gelehret alle die die sie bekennen und bei ihnen wohnend sind. Nu, wenn diese Menschen von Gott und von ihnen selber und von allen Creaturen strenglich versuchet und bekoret werden, je mehr daß sie von Gott bestätigt werden, darum so ist ihnen die Tugend der Geduldigkeit und der wahren Gelassenheit eine sonderliche Vollmachheit des heiligen Geistes. Noch denn, so ist Gelassenheit und Verzeihung des eignen Willens nothdürftig allen Menschen, die behalten sollen werden. Nu ein solcher Mensch, der diese weise Armuth des Geistes durchgangen und demüthiglich und gelassenlich durchlitten hat, der ist nu weit besser dran und höher aufkommen, denn er noch je kam. Denn er ist Gott seinen geduldigen Leiden etwas uachgangen; geht er nu für sich, ohne hinter sich sehen und ohne Vonkehren und leidet es also lange, als es Gott haben will, darnach schenket er ihm über alle sinnliche Vernunft die sieben Gaben des heiligen Geistes. Welchem Menschen auch dieselben sieben Gaben des heiligen Geistes von Gott geschenket werden, der ist selig, daß er je geboren ward; denn er befindet solche übernatü:liche Wunder, die über menschliche Sinne sind. Denn von solchen Sachen nicht zu reden ist und unaussprechlich sind.

quin nunquam majoris apud deum pretii, aut dignitatis et excellentiae fuerint: ad haec cohsolatione omni unquam a Deo praestita, quatenus eidem honorificum esse possit, libenter carendum esse. Ista, inquam, frumenti et omnigenum frugum maturarum, unde perenniter vivemus et locupletes erimus coram Deo, comportatio et aggregatio est. Et hoc pacto virtutes perficiuntur, et desperatio in vinum sempiternum commutatur. Ex huius generis hominum vita et patientia instituuntur et provocantur ad meliora, quotquot eos norunt, et apud ipsos commorantur: et ita virtutum eorum frumentum disseminatum, in bonorum omnium usum mirifice multiplicatur. Hic nimirum quartus gradus vel modus est, quo juxta vires corporeas et infimam sui partem homo in exercitatione interna decoratur et perficitur, non usque eo tamen quin perpetuo sine intermissione magis et magis in virtutibus progredi ac perfici queat. At tamen quia in hoc gradu et a Deo et a se ipso et a creaturis omnibus fortiter probatur, visitatur, tentatur et impugnatur, ipsa resignationis virtus pro magna ac singulari perfectione illi recte tribui potest. Quanquam revera propriae voluntatis in divinam resignatio vel abnegatio necessaria est omnibus, qui salvi et beati effici velint.

Hie hebe ich an von den sieben Gaben des h. Geistes zu sagen, sofern man es zu Worten bringen mag, und aussprechen mag, nach dem mich es auch die h. Schrift beweiset. Die erste Gabe, die Gott einem solchen durchleuchtenden geübeten Menschen schenket, da giebt er ihm den Geist der Gütlichkeit, und den Geist der Mildigkeit, daß er wird ausfließend von Herzen und überfließend von Mildigkeit und von Sanftmüthigkeit, und in allen seinen Sachen ist er Gott weit gleicher, denn er vor je war, denn er lebet ihm gleicher und findet sich ruhend in Gott und tiefer in Tugenden denn er sich noch je befand, und die Gleichheit und die Ruhe schmecket ihm besser, und also viel mehr, als er gleicher worden ist, und übet er sich hier wohl mit großem Ernste und wahrer einfältiger Meinung, und streitet festiglich wider alle Untugenden, so erkrieget der Mensch die dritte Gabe, das ist Kunst und Bescheidenheit und wird denn ein inwendiger redlicher Mensch, daß er weiß, was er thun und was er lassen soll, und wo er geben und nehmen soll, und ein solcher Mensch ruhet dann mit einfältiger Meinung in Gott, über sich selber in Einigkeit des allerliebsten Willens Gottes, und er besitzet sich mehr in Gleichheit aller seiner Werke und in größerem Gluste alles seines Thuns; denn er ist gehorsam und unterthänig dem Vater und redlich und

(Hier fehlt einiges im Lateinischen.)

(II. 65.) Datur illi a Deo etiam spiritus pietatis ac liberalitatis: quo adepto, fit corde ac animo pius, mansuetus, liberalis: et hoc ipso redditur vivacior, ad majoremque proficit similitudinem. Atque etiam magis quam ante se in Deo quiescentem, et in virtutibus latiorem profundioremque experitur. Haec vero tum similitudo tum quies tanto eum suavius afficit, quanto est similior. Quod si hic quoque magno studio, simplici intentione, et adversus ea, quae virtutibus contraria sunt, virili decertatione probe se gerat, tertium obtinet scientiae ac discretionis donum: quo instructus fit rationabilis, novitque quid agendum, quid omittendum, ubi dandum et accipiendum sit. Et per simplicem intentionem divinumque amorem supra seipsum in Deo in ipsa spiritus unitate quiescit: possidetque se ipsum in similitudine, et actus suos omnes delectabilius perficit. Est namque subditus et obediens patri, et rationabilis ac discretus filio, et largus ac pius spiritui sancto: et ita sacrosanctae trinitatis quandam gerit similitudinem, quiescitque in Deo tum per amorem, tum intentionis simplicitatem.

bescheiden dem Sohne und mild und tugendlich dem h. Geiste; also so trägt er eine Gleichheit von Minnen so weit es möglich ist der heiligen Dreifaltigkeit, und hie so ruhet der Mensch in Gott in seiner einfältigen Meinung, und in großer Minne, die er zu Gott hat; und so soll sich der Mensch üben mit großem Ernste und folgen seiner einfältigen Meinung und doch mit Bescheidenheit. Und er muß sich auch hüten vor aller Widerwärtigkeit und aller Untugend, und sich fügen nieder zu den Füssen Christi in aller geduldiger, demüthiger Gelassenheit. In solcher Weise nimmt der Mensch allewegen zu in allen Tugenden. Und hält sich der Mensch so, so ist nicht zu glauben daß er je mehr verderben möge. Ist es aber, daß sich der Mensch mehr übet und sich halten will in Unlidigkeit von Herzen und in manchfaltigen Werken, denn in den Sachen, und in dem warum der Werke und bleibet er sich auch mehr übend auf den Sacramenten, auf den Zeichen und auf den Werken von aussen, denn in den Sachen und in der Wahrheit, die damit bezeichnet und gegeben ist, so möchte der Mensch wohl etwas wieder umschlagend werden, daß er wiederum ein auswendiger Mensch werde und mit allen seinen guten Werken behalten werde in einfältigem Wesen und Meinung. Und ist es

Et in his omnis actuosa consistit vita. Quamobrem unusquilibet serio admodum sese exercitabit, et simplici intentioni suae cum discretione obsequetur: cavebitque sibi ac omnibus virtuti contrariis, et ad pedes domini Jesu semper humiliter sese demittet, magnum hoc pacto singulis quibusque horis in similitudine et virtutibus progressum habiturus. Neque aberrare poterit, si sic se gesserit: semper tamen hac ratione in vita activa positum se noverit. Quisquis enim potius illis vacat exercitiis, quae cor et animum distendunt et occupant, et operum multiplicitati magis deditus est et intentus, quam rationibus ipsis et causis actionum vel operum, plusque sua exercitatione, sacramentis, signis et consuetudinibus externis, quam causae et veritati per ea designatae inhaeret, is plane semper externus et activus permanet: idem tamen in suis bonis actionibus cum simplici intentione conjunctis, vitam obtinebit aeternam. (II. 66.) Caeterum si propius ad deum accedere, et sublimiora accipere exercitia, vitaeque gradum altiorem capessere velit, ab operibus ipsis ad causas operum, et a signis ad veritatem intro se recipiat et ingrediatur oportet. Atque ita actuum suorum dominus atque magister, et veritatis

aber, daß der Mensch Gott nahen will und sich erhöhen und seine Uebung und sein Leben fruchtbarlicher und endelicher erfolgen will, so muß er eingehen von dem Werk zu dem warum und von dem Zeichen zu der Wahrheit, so wird er Meister seiner Werke und Bekenner der Wahrheit, und kommet also in ein innig Leben, und Gott der giebt ihm denn die vierte Gabe, das ist der Geist der Stärke, damit er auch mag überwinden Lieb und Leid, Gewinn und Verlust, Hoffnung und Sorge von allen irdischen Dingen, und von mancherhand Mitteln und Manchfaltigkeiten, und so wird der Mensch frei und ungefangen von allen Creaturen. Wenn so der Mensch unverbildet ist, so ist er sein selbs gewaltig und wird leichtlich sonder große Arbeit innig und einig und kehret sich freilich sonder Hinderniß zu Gott mit inniger Andacht, mit großer, einfältiger, demüthiger Meinung, so sieht Gott seine Werke an und gefallen ihm wohl; denn er steht vor dem Throne der heiligen Dreifaltigkeit, und gar oft empfahet er von Gott inwendigen Trost und Süssigkeit. Denn es ist gar möglich, der zu einer solchen Tafel dienet, daß der gar oft und zu manchen Zeiten trinke von dem Weine und schmecke von dem Ruch und auch von den Brosamen die von des Herrn Tische fallend sind.

So

cognitor effectus, ad internam pertingit vitam, accipitque quartum a Deo donum, hoc est, fortitudinis spiritum, quo communitus, vincere potest adversa et prospera, lucrum et jacturam, spem et curam rerum temporalium, omnigenaque media et omnem multiplicitatem: atque hoc ipso a creaturis omnibus totus fit liber et expeditus. Ubi vero a cunctis simulacris ac imaginibus absolutus est, fit compos ac potens sui ipsius, facileque ac nullo negotio ad unitatem pertingit ac internus efficitur, et citra ullum impedimentum interna cum devotione, sublimi affectu, laude, gratiarum actione et simplici intentione ad Deum sese convertit: sapiuntque ipsi omnes actus et tota vita sua tam interna quam externa: quippe qui ante adorandae trinitatis thronum coram assistens, saepius a Deo interna consolatione ac suavitate afficitur. Quisquis enim ad hanc mensam cum laude, gratiarum actione et intima reverentia ministrat: saepe quidem et vinum potat, et reliquias seu fragmenta et micas de domini mensa decidentes gustat ac edit. Praeter hoc vero ob intentionis suae simplicitatem etiam pace interna semper gaudet. Et si quidem in laude gratiarum actione et sursum erecta intentione fixus perstiterit, spiritum fortitudinis duplicem obtine-

bit,

So hat der Mensch inwendigen Frieden mit seiner einfältigen Meinung. Und ist nu, daß ein solcher Mensch vor Gott fest und stark bleibet mit einer aufgerichteten, demüthigen, gelassenen Meinung, so wird der Geist der Stärke zweifaltig in ihm, und entgeht und entsinkt ihm selber nicht nach leiblicher Begehrung und nicht nach Begehrung und nicht nach Begierde Trostes oder Süssigkeit, noch nach keiner Gabe Gottes. Weder Ruhe noch Friede seines Herzens ist er nicht meinend noch suchend, sondern alle Gaben und allen Trost will er überfahren, um daß er den alleine finde, den er da minnet. Also ist er stark wider alle Unlidigkeit des Herzens und irdischer Dinge; denn er ist zweifältig stark, der allen irdischen und himmlischen Trost und alle Gaben leiblicher und geistiger Lust überwindet und nicht begehrt. In solcher Weise erhöhet sich der Mensch über alle Creaturen, und besitzet sich selber frei mit der Gabe geistlicher Starkheit, also daß ihn keine geschaffene Creatur überwinden noch geletzen mag, er bleibt alles stät und demüthig in seiner ausgehenden einfältigen Meinung und bleibet fest stehend und Gott meinend über alle seine Gaben. Und in dieser Starkheit, so giebt ihm Gott die fünfte Gabe, das ist die Gabe des Rathes. In dieser Gabe ziehet der ewige Vater den Menschen von innen und setzet ihn zu seiner rechten Sei-

bit, quo percepto minime jam secundum corpoream appetentiam vel affectum consolationi, vel suavitati, vel ullis dei donis, vel quieti, vel paci cordis sui sese immerget vel in illis acquiescet ac immorabitur, sed per quaevis potius dona omnemque consolationem transibit ac penetrabit, quo possit ad dilectum pertingere. Fortis igitur is est, qui cordis inquietas occupationes et res terrenas abjicit, deserit, ac vincit. Duplici vero fortitudine praeditus est, quisquis consolationem omnem et dona coelestia pertransit ac superat. Talis nimirum creaturas omnes excellit, et magna virtute ac libertate per spiritualis donum fortitudinis sese possidet. (II. 67.) Ubi vero nulla eum res creata aut impedire aut vincere potest, quo minus in simplici ac sursum tendente intentione sua, et in dei laude deum supra illius dona omnia quaerens et intendens, per donum fortitudinis immobilis persistat, quintum illi donum confertur a deo, quod est consilii: per quod deus pater intus eum trahit, vocatque cum electis suis ad unitatis suae dexteram. Filius spiritaliter intus ei loquitur: Sequere me ad patrem meum, etenim unum necessarium est. Spiritus sanctus cor aperit

ten zu seinem lieben auserkorenen Sohne, und so spricht der Sohn geistlich in den Menschen: Folge mir zu meinem Vater; denn eines das ist nothdürftig, und der heilige Geist entschließet das Herz auf und entzündet es mit inbrünstiger übernatürlicher, brennender Minne. Denn der diesen Rath gehorchet, der wird verstummet von Minne, und ihn mag nicht begnügen, denn mit Gott allein. Und darum so läßt er sich selber und alle Dinge mit ihm zu allen Zeiten, um daß er den finden möge, in dem er bleibet. Hie soll der Mensch Gott einfältig meinen und sich selber nicht, und soll sich selber mit Bescheidenheit zwingen und alles seines Willens demüthiglich verzeihen und freilich harren und warten der Begierde seines Geminnten bis an die Zeit, daß sie Gott geben will, und wann sie Gott geben ist, denn so wirket der Geist des Rathes in ihm zweifältiglich. Denn der Mensch ist dann groß und folget dem Rathe und der Ordnung Gottes. Denn der sich selber läßt und sein selbs Willen überwindet, und verzeihet demüthiglich in lauterer Minne und zu Gott spricht in unterworfener, demüthiger Niederheit, und Untergang: Herr, dein Wille geschehe von allen Dingen und nicht der meine. Da Christus unser Herr seinem Leiden nahete, da sprach er dieses selbe Wort zu seinem himmlischen Vater in einem demüthigen Vernichten sein selbs, und es

ac expandit, atque ardenti inflammat et accendit amore. Hinc vero aestus quidam et impatientia amoris intus nascitur. Qui enim consilio huic morem gerit, vehementem amoris impetum sustinet, neque quicquam praeter solum Deum sufficere illi potest. Eam ob rem et seipsum et omnia deserit, illum ut reperire queat, in quo se vivere novit, et in quo omnia unum sunt. Hic nimirum curandum est homini, ut Deum simplici intentione prosequatur, seipsum ratione compescat et cohibeat, omnem suam abneget voluntatem, optatamque praestoletur unionem vel unitatem, donec eam deo praestare visum erit: sicque spiritus consilii in ipso duplicabitur. Magnus enim est et ordinationi consilioque Dei obtemperat, qui seipsum relinquit et omnia, amoreque impatienti, aestuanti, ac flammigero dicit: Adveniat regnum tuum. At vero major is est, et consilio dei obtemperantior, qui propriam abnegat et ex amore superat voluntatem, et subdita cum reverentia dicit deo: Fiat in omnibus voluntas tua, non mea. Quod quidem ipse dominus Jesus passioni suae proximus, cum humili suiipsius abnegatione patri suo dixit. Neque quicquam unquam ipse aut

war ihm das genüglichste Wort und das erlichste und uns das nützeste und dem Vater das minniglichste Wort uud dem Teufel das schädlichste Wort, das Christus je sprach. Denn in Verzeihung seines eignen Willens nach der Menschheit sind wir alle behalten worden. So wird der Wille Gottes den minnenden, demüthigen Menschen ihre höchste Freude. Denn allhie so ist die Natur gedrückt zu dem allerniedersten und Gott ist erhaben zu dem höchsten, und der Mensch ist dann empfänglich alle Gaben Gottes. Denn er hat sein selbs verläugnet und auf sein selbs Willen verziehen in aller demüthigen Gelassenheit und ist sein selbs in keinem Wege nicht mehr. Darum so will er andres nicht denn Gott geben will. Denn Gottes Wille das ist seine höchste Freude. Und der sich also übergiebt von lauterer Minne, das ist der freieste Mensch der lebet; denn er lebet in aller Weise sonder Sorge. Denn er allzumal Gottes ist, so mag Gott das Seine nicht verlieren; denn er ihm in allen Sachen nicht suchet, denn die Ehre Gottes, so ist der Wille bereit große Dinge zu wirken und große Dinge zu leiden in demüthiger Gelassenheit. Bleibet auch der Mensch in dieser Gelassenheit sonder andre Dinge zu erkiesen, recht

sibi ipsi jucundius, delectabilius et honorificum magis, aut nobis utilius, aut patri gratius et amabilius, aut daemonibus probrosius protulit. Per eam enim secundum humanitatem voluntatis suae abnegationem omnes nos servati sumus. Sic etiam hominem deum amantem ac humilem voluntas dei maximo et praecipuo gaudio et delectatione afficit, neque secundum spiritum quicquam magis illi libet, etiamsi deus, quod tamen impossibile est, in infernum eum demigrare vellet. Et hic natura extreme deprimitur, et deus altissime sublimatur: estque istiusmodi homo capax donorum dei omnium, eo quod se ipsum abnegarit, propriaeque renunciarit voluntati, dederitque omnia pro omnibus: neque tamen quicquam ob id recipere desideret, neque exigat quicquam, nisi quod deus dare velit. Siquidem voluntas dei illius gaudium est. Hoc pacto quisquis ex amore sese penitus deo permittit et resignat, idem mortalium omnium liberrimus est, vitamque agit curis vacuam, certus Deum, quod suum est, amittere vel perdere non posse. — — nihil quaerit suum, sed Dei duntaxat honorem. Qui enim ad magna agenda promto est animo, idem etiam magna libenter perpetitur. — — Quod si in hac resignatione absque aliquo delectu perstiterit, quasi qui nec velit nec novit aliud, spiritum consilii

als einer, der andres nicht will, noch anderes weiß; dann so hat er den Geist des Rathes zweifältiglich, denn er ist dem Willen und dem Rathe Gottes genug im Wirken und im Leiden und in Gelassenheit sein selbs und aller Creaturen, und die Natur ist verzehrt auf das höchste und ist nu empfänglich verklärt zu werden. Und darum so giebt ihm Gott nu die sechste Gabe, das ist der Geist der Verstandenheit. Denn sie bestätiget unsern Geist in Einigkeit und sie offenbart die Wahrheit, und sie machet ihm weite Minne in aller Gemeinheit. Diese Gabe gleichet sich wohl etwas dem Schein der Sonne. Denn die Sonne erfüllt die Luft mit ihrem Scheine in einfältiger Klarheit und sie zeiget Unterschied von aller Farbe, und hiebei so giebt sie zu bekennen ihre eigne Macht und ihre Hitze die ist gemein in aller der Welt in Nutzen und in Fruchtbarkeit. Zu gleicher Weise machet der erste Blick dieser Gabe Einfältigkeit in dem Geiste, und die Einfältigkeit mit Durchschein sonderlicher Klarheit recht wie die Luft des Himmels mit Licht der Sonne. Denn die Gnade Gottes ist ein Fundament aller Gaben. Denn die Gabe hält sich wesentlich wie ein einfältig Licht in unserm migelichen Verstande, und mit die-

duplicem adeptus est. Satisfacit enim consilio et voluntati deo tum agendo, tum patiendo, et resignatione suiipsius, et subdita obedientia: naturaque illius modo excellentissimo ornata est, et ipse divinam in spiritu illuminationem consequi idoneus ac habilis est. (II. 68.) Proinde sextum illi donum confertur a deo, quod est intellectus. — — Stabilit enim atque figit spiritum nostrum in unitate, veritatem revelat et detegit, et charitatis erga omnes in communi praestat latitudinem. Idemque donum apte quidem solis radiis simile dici potest. Ut enim sol splendore suo aërem simplici perfundit ac complet claritudine, rerumque species declarat, et colorum discrimina sub oculos ponit, vim suam hoc ipso reddens omnibus manifestam, utque aestus illius toto ubique terrarum orbe quod ad utilitatem ac foecunditatem attinet, communis est; ita nimirum primus huius doni fulgor quandam spiritui praestat simplicitatem, quae singulari quadam perlustratur ac perfunditur claritudine, perinde ut aër radiis splendentis solis. Enimvero divina gratia, quae donorum omnium fundamentum est, velut simplex quaedam lux, intellectum nostrum possibilem essentialiter inhabitat; eademque luce spiritus noster constabilitur, simplexque fit ac illustratur, et gratia donisque dei completur, et per

sem einfältigen Licht, so wird unser Geist bestätiget und einfaltiglich verklärt voll Gaben und göttlicher Gnade, und er ist dann angenehm Gotte und seiner Minne. Denn er Gottes etwas gleich und einfältiglich minnet und meinet ob allen Gaben. Noch dann so läßt er ihm nicht genügen. Denn er findet in ihm ein natürlich und übernatürlich gut Neigen in ein abgründig Wesen, dannan er ausgeflossen ist, und die Einigkeit göttlichen Wesens hat ein ewig Ziehen alle Gleichheit in ihrer Einigkeit. Und darum entsinket der Geist ihm selber gebräuchlich und verfließet in Gott als in seine ewige Ruhe. Denn die Gnade Gottes hält sich nach etlicher Gleichniß. Denn sie ist das Mittel und der Weg, die uns da leitet zu dem Ursprung, und darum so scheinet sie gar lauter und einfältig in uns; denn sie machet uns gottförmig, das ist Gott gleich so weit es möglich. Denn sie stirbt allezeit in göttlicher Minne und bleibet eine mit Gott. Denn Minne pfleget also zu wirken, daß wir eins werden mit Gott über unser Wirken und über unser verstehen in Bloßheit unseres Geistes in göttlichem Lichte, da wir Gott in großer friedlicher Ruhe liebend sind, ob allem unsern Verstande. Denn in solcher Gleichheit muß

gratiam divinumque amorem quandam dei obtinet similitudinem. At vero quia suo modo Deo similis est et deum simplici intentione prosequitur et amat, supra dona omnia, neque similitudine, neque creata claritate contentus est. Nam secundum intimum fundum suum et naturaliter et supra naturam, in immensam illam, unde profluxit, essentiam propendet. Porro divinae essentiae unitas similitudinem omnem vel quicquid sui simile est, ad se trahit. Spiritus igitur seipsum fruitive demergit, profluitque in deum ceu in aeternam requiem suam. Gratia namque dei ita se habet ad deum, ut radius ad solem, ipsaque medium et iter est, quo ducimur in deum. Atque ea re simpliciter in nos radians, deo nos conformes efficit. Qui autem Deo similis est, horis omnibus in Deum sese demergens, moritur in Deo, fitque et manet unum cum deo. Etenim charitas deo nos conjungit et unit, efficitque ut simul permaneamus ac habitemus in unum. At tamen aeternam retinemus similitudinem in gratiae vel gloriae lumine, ubi nos ipsos in charitate et virtutibus active possidemus, itemque supra actus nostros in nuda essentia spiritus nostri in divino lumine unitatem retinemus cum deo, ubi deum supra virtutes omnes in quiete possidemus. Charitas enim secundum similitudinem ae-

Minne ewiglich wirken, und Einheit mit Gott haben in gebrauchlicher Minne. Denn Minne soll ewige Rast und Ruhe haben, und dieß ist der Minne Werk. Denn so höhere Minne, so größere, höhere Ruhe, und so mehrere Ruhe, so innigere brennende Minne. Denn das eine das lebet in dem andern. Denn wer nicht minnet, der ruhet nicht, und der nicht ruhet, der minnet nicht. Noch denn so dünket einem solchen Menschen, daß er nicht minne noch in Gott ruhe, und dasselbe Dünken kommt von der grundlosen Demüthigkeit und demüthigen brennenden Minne, und ist das darum, daß ihn dünket, daß er verblieben sey in der Minne, und daß er mehr begehrt zu minnen, denn er vermag. Und in diesen Werken, so schmecket ihm Minne lustlich. Denn niemand mag verstehen, wie man wirklich minnet, und gebrauchlich ruhet. Denn der gelassene, lidige, demüthige, verklärte Mensch, hält sich gebrauchlich in ewiger Ruhe. So ist Minne und Ruhe in der ewigen Seligkeit, und darum soll der Mensch Gottes schmecken, so muß er Minne und Ruhe haben. Läßt sich aber der Mensch mit anderen Dingen genügen, so mag er nicht finden noch schmecken, was ob ihm ist, und darum müssen wir uns

terno operabitur: et unitas cum deo in amoris fruitione seu amore perfruente aeterno requiescet. Et hoc est amoris exercitium sive negotium — — — quo enim sublimior charitas, eo requies copiosior: rursusque quanto quies major, tanto charitas interior ac intentior; siquidem in sese mutuo vivunt. Ergo qui non amat, quietis expers est: et qui minime quiescit, non amat. Quanquam etiam bonis quibusquam interim usuvenire solet, ut se putent non amare deum nec quiescere in deo: sed hoc ipsum amor illis videri facit, eo quod plus quam possint, amare appetant: et quia vires non suppetunt, in amore deficere sibi videntur. Hoc ipso autem in actu vel opere amorem et quietem experiuntur. Nemo enim capere potest, quemadmodum active amemus, et fruitive quiescamus, nisi qui resignatus, quietus vel otiosus, expeditus et divinitus illustratus sit. — — quies — — et actio — — manent simul in aevum sempiternum. Quamobrem si cui deum gustare libet, amet necesse est, et si amaverit, gustu dei non defraudabitur: atqui si aliis rebus contentus sit non poterit gustu percipere quid sit deus. Simpliciter igitur nos ipsos in virtutibus ac similitudine, et deum supra nos ipsos per amorem in quiete ac unitate possidebimus. (II. 69.) — — ubi intra nos ipsos sim-

selber besitzen in allen Tugenden und Gott ob uns selber in bloßer Demüthigkeit minnen. Denn wisset, zu diesen Gaben mag niemand wohl kommen, denn durch diese Wege. Denn die Minne lehret uns schauen und bekennen, und sie giebt uns Unterschied in allen Tugenden, und in allen Uebungen, wie wir leben sollen sonder alles Verderben. Und wen dieselbe Minne erleuchtet, der mag wandeln in dem Geiste und mit erleuchteter Bescheidenheit merken, und verstehen alle Dinge nach Ordnung zurecht in Himmel und in Erden. Und auch viele Eigenschaften Gottes die sunder Ziel sind und auch über alle Menschensinne. Denn so schlägt der verklärte Mensch seine Augen nieder; und sieht auf sich selber und auf alle Creaturen aller Menschen und merket (daß Gott) alle aus seiner freien Mildigkeit beschaffen und begabet hat in der Natur in mancherhand edlerer und guter Weise, und sie auch über Natur reich machen will mit ihm selber, ob sie es suchen und begehren wollen. Das erfreuet auch den

plices sumus et intellectus noster possibilis spiritu intellectus illustratur ac transradiatur, jam quidem praecelsas dei proprietates, quae omnium ex ipso manantium actionum ejus causa sunt cognoscere valemus. Quamvis enim et opera dei et deum ipsum per illius effectus mortales omnes intelligere possint, ipsam tamen operum ejus proprietatem, juxta modum fundi sui nemo sensibiliter neque proprie intellectu consequi potest, nisi hoc sit dono praeditus. Enimvero hoc intellectus donum contemplari et agnoscere nos docet nostram ipsorum praestantiam ac nobilitatem et virtutum et exercitiorum omnium discrimen sive discretam cognitionem nobis praestat, ut sciamus, quo pacto in aeterna veritate citra errorem vivendum nobis sit. Et quisquis eo illuminatus est, versari ac ambulare in spiritu, et omnia tam in coelis quam terris ratione illustrata probe ac sane et considerare et intelligere novit. Atque eam ob rem in coelis degens cum sanctis omnibus dilecti sui attendit et contemplatur pulchritudinem, incomprehensibilem sublimitatem, inexhaustam profunditatem, longitudinem, latitudinem, sapientiam, veritatem, bonitatem ineffabilem, liberalitatem ac pietatem, et caetera id genus amabiles dei proprietates, vel attributa, quae in deo, hoc est sublimi natura dei prorsus innumera sunt, eademque penitus immensa ac infinita, cum sint idem ipse. Deinde reductis ad se ipsum et cunctos homines et creata omnia oculis diligenter considerat, uti Deus ex liberrima pietate ac liberalitate sua secundum naturam ea condiderit, donisque variis affecerit: utque etiam supra

Geist in also solchen redelichen Gemerke und in manchfaltigem Unterscheide, der Reichheit Gottes, so weit es möglich ist. Ist es etwa, daß wir uns selber in göttlicher Minne erstorben sind, so wandeln wir in dem Geiste und schmecken die Dinge die ewig sind, so weit es an uns möglich ist. Diese Gabe der Verständniß zeiget uns die Einigkeit, die wir in Gott haben, und die Gleichheit Gottes, die wir in uns haben in minnender Minne und in allen demüthigenden Tugenden; die giebt uns Licht und Klarheit, da wir inne wandeln mögen, und bekennen Gott in dem Geiste der Wahrheit, und Gott schauen, aber in geistlichen Gleichnissen und uns selber und alle Dinge nach Weise und Maß, nach Licht und nach dem Willen Gottes und nach Adel unsres Verstandes. Und ist es nu, daß unsre Bescheidenheit und unser Verstehen so erleuchtet wird mit Unterscheid zu bekennen göttliche Wahrheit, so weit es möglich ist, denn so wird der Wille, das ist die minnende Kraft erhitzet und reich ausfließend in Treue und in Minne und in aller minniglichen Gemeinheit. Denn diese Gabe stecket in uns eine ausfließende gemeine Minne, denn sie

naturam seipso ea donare ac ditare velit, si modo id inquire re ac desiderare non recusent. Istiusmodi rationalis multiplicium divitiarum ac donorum dei consideratio, spiritum mirifice exhilarat, si tamen pro dei amore nobis ipsis emortui sumus in deo, vivamusque et conversemur in spiritu, et gustu percipiamus ea, quae semper mansura sunt. Idem etiam intellectus donum eam, quam in deo habemus, ac per fruitivum et penitus absorptum amorem possidemus, unitatem nobis reddit manifestam: itemque similitudinem illam dei, quam per charitatem et virtutes in nobis ipsis habemus: atque etiam lumen nobis et claritudinem ministrat, in qua discrete ambulemus in spiritu, et contemplemur ac cognoscamus deum in spiritalibus similitudinibus, et nosipsos quoque et omnia pro luminis ipsius ratione ac mensura, dei voluntate et intellectus nostri dignitate ac praestantia. (II. 70.)

— — ita si ratio et intellectus noster hunc in modum discreta ac distincta divinae veritatis cognitione illuminetur, saepenumero voluntas, quae est vis amativa, admodum fervescens et exaestuans, communi erga omnes fidelitate et amore largiter emanat. Etenim donum istud per veritatis illam, quam ex ejus claritudine percipimus et adipiscimur cognitionem, latissimam et ad omnes sese extendentem in nobis fundat charitatem. Nam simplicissimi qui-

kommt aus Bekenntniß der Wahrheit. Diese ausfließenden Menschen von Minne die werden alle mindest gehindert, denn sie sind Gott die gleichsten. Denn er ist eine ausfließende gemeine Minne in seinen Werken, und so wir Gott in diesen Dingen gleicher sind, so wir mit ihm mehr vereiniget sind, und darum so sollen wir in unserm Grunde einfältig bleiben und mit erleuchteter Bescheidenheit alle Dinge merken und mit gemeiner Minne alle Dinge durchfließen in großer, minnender, demüthiger Barmherzigkeit. Nu verstehet und merket wie daß wir wandeln sollen in erleuchteter Bescheidenheit in gemeiner Minne. Denn der Vater der ist ein Anhab, darum so sollen wie uns gar billig niederbiegen nach dem Geiste, nach allem unsern Vermögen für die Hochmüthigkeit des Vaters, so besitzen wir Demüthigkeit, die ein Fundament ist aller Tugenden. Nu verstehet, in dem Wiedereinkehren so hält sich die gebräuchliche Einigkeit Gottes recht als eine Finsterniß und eine Unweise und eine allzumal Unbegriffenheit. Hie so steht der Mensch in einer großen, demüthigen, minnenden Gelassenheit alles des Seinen, beide in Zeit und in Ewigkeit. Und aus dieses Menschen einfältiger Meinung, so entspringet die siebente Gabe des h. Geistes, das ist der Geist der schmeckenden Weis-

que, etiam sedatissimi, atque in seipsis pacatissimi, et in deum altissime immersi et absorpti, intelligentia clarissimi, bonis actibus abundantissimi, et profluente charitate omnium maxime communes sunt: minimeque omnium impediuntur, eo quod Deo similimi sunt. Enimvero deus omnipotens in essentia simplex est, claritas in intelligentia et effluentissima communisque charitas in sua operatione. In quibus tribus, quanto nos illi similiores sumus, tanto etiam illi conjunctiores ac propius uniti sumus. Danda igitur nobis opera est, ut in animae fundo permaneamus simplices, et ratione illuminata consideremus omnia, et communi claritate per omnia profluamus. — — Sed jam paulisper explicandum est, uti ratione illustrata in communi charitate vivere debeamus. Pater quidem totius divinatis principium est secundum essentiam et personas. Itaque secundum spiritum humili cum reverentia coram aeterni patris celsissima majestate nos inclinabimus ac submittemus: et hoc ipso humilitatem possidebimus virtutum omnium fundamentum. — — — (II. 71.) Porro quando intro, ut dictum est, revertimur, sive rursus intra nos recipimus, fruitiva dei unitas, ceu caligo quaedam et velut quiddam modi expers ac omnino

heit, und er durchgeht unsre lautre Einfaltigkeit unsres Geistes beide Seele und Leib mit großer Weisheit und mit geistlichen übernatürlichen Geschmacke und dieß ist ein geistliches übernatürliches Rühren und Gerune in die Einheit unsres Geistes, und es ist wohl ein Grund aller Gnaden und aller Tugenden. Und in diesem übernatürlichen Gerune Gottes, das schmecket einem jeglichen nach seiner Uebung und seines Lebens nach, nach Kraft seiner Minne. Denn es ist Einfall und Grund aller Gnaden so weit es möglich ist dem Menschen zu empfahen in diesem gnadenreichen Gerune Gottes, das schmecket einem jeglichen in den Dingen also er danne ist, und nach Maß seiner Minne, und dieses göttliche Rühren das ist das innigste Mittel zwischen Gott und uns, und zwischen Ruhe und Wirken, und zwischen Weisen und Unweisen, und zwischen Zeit und Ewigkeit. Und dieses göttliche geistliche Berühren wirft zu dem allerersten in uns vor allen Gaben. Noch denn so bleibet es von uns unbekannt und ungeschmecket, aber zu hinterst, so wir Gott in allen unsern Uebungen gesucht haben in aller Demüthigkeit, bis in das Jüngste unsres Grundes, dann befinden wir ihn voll aller Gnaden und aller

incomprehensibile se habet. Spiritus vero noster per amorem et simplicem intentionem intro se recipiens, active quidem virtutes omnes et fruitive seipsum supra virtutes omnes offert. Itaque sub hac amorosa introversione septimum oritur donum, puta spiritus sapientiae vel sapidae scientiae, idemque nedum spiritus nostri simplicitatem, sed etiam animam et corpus sapientia et spiritali quodam sapore penetrat. Est autem hoc donum attactus ille divinus — — adeoque totius gratiae et donorum virtutumque omnium illapsus et fundum ac origo est. In hoc dei attactu unicuilibet sua exercitia, suaque vita, juxta ipsius attactus virtutem et amoris sui mensuram sapiunt. Et est revera tactus iste divinus inter deum et nos, inter quietem et actionem, inter modum et ea, quae modi sunt nescia, inter tempus denique et aeternitatem, medium maxime internum. Et licet spiritali hoc contactu deus ante caetera dona nos afficiat, omnium tamen novissime a nobis cognoscitur ac proprie degustatur. Posteaquam enim deum in cunctis exercitiis ad intimum usque fundi nostri quaesivimus, jam tum gratiarum et donorum omnium influxum quendam percipimus ac experimur. Sentimus vero tactum hunc in suprema-rum virium nostrarum unitate supra rationem quidem, non tamen

Gaben Gottes und das Gerune befinden wir in der Einigkeit unsrer obersten Kräfte ob Bescheidenheit doch nicht sonder Bescheidenheit. Aber wenn wir befinden, daß wir getrieben werden, wollen wir denn wissen was es sey oder wannan es kommen sey, so gebristet uns Bescheidenheit, denn es ist über alles creatürlich Gemerke. Denn der Widerblick des unbegreiflichen Lichtes in der Einigkeit unsrer obersten Kräfte, da inne alle creatürlichen Werke wirken müssen in etwas kleinen gebresten, und in diesen selben Dingen so muß unsre Wirklichkeit leiden das Wirken Gottes, und dieß ist auch Ursprung aller Gaben. Denn möchten wir Gott empfahen in unsern Begriff er gebe uns sich selber sonder Mittel, das ist aber unmöglich, denn wir sind zu enge und zu klein ihn zu begreifen. Und darum so gießet er in uns seine Gaben nach Maß unsers Begriffs und nach Edelkeit unsrer Uebung. Denn die fruchtbare Einigung Gottes hält sich über Einigung unserer Kräfte und heischet also Gleichheit in Minne und in Tugenden. Und darum so werden wir alle Stunde von neuem aufgetrieben, um daß wir alle Stunde neuer und gleicher werden in Tugenden, und aus diesem neuen Gerune so fällt unser Geist in

absque ratione: quandoquidem nos tangi percipimus. Atqui si quid sit vel unde veniat, explorare velimus, ratio ipsa et omnis creata consideratio fallitur, deficit ac hallucinatur. — — lucis incomprehensibilis dei corusca irradiatio, in supremarum virium nostrarum unitate tam vehemens, tamque ingens occurrit, ut actionem omnem, quatenus creaturae est, et cum discretione sive distinctione conjuncta est, deficere, et dei hic operationem perpeti oporteat, quod nimirum donorum omnium fons et origo est. Enimvero si deum nostra capacitate vel captu totum comprehendere possemus, absque medio sese nobis daret. Sed quando id impossibile est (angustiores enim et minores longe sumus, quam ut illum totum capere queamus) dona sua pro captus nostri mensura et exercitiorum nostrorum praestantia ac dignitate nobis infundit. Foecunda namque dei unitas supremarum virium nostrarum unitati superne imminens, nunquam non eam quae charitate et virtutibus constat, similitudinem exigit a nobis. Singulis igitur quibusque horis de novo tangimur, quo singulis horis in virtutum crescamus similitudine, et magis ac magis innovemur. Sentiens autem spiritus novum hujusmodi attactum, fame ac siti afficitur, totusque gustu et amoris impetu ac vehementia omnem divinitatis

Hunger und in Durst und will durch Schmecken und in Minnensturm durchfahren alle die Abgründigkeit und daß er erfüllet werde. Und davon so kommt ein gar großes hungriges Kriegen in einem Entbleiben, also daß er nicht furbaß kommen kann noch mag. Denn alle minnenden Geister begehren und kriegen zu Gott, ein jeglicher nach Adelheit und nach Weise seiner Minne. Und nachdem also er so geben wird, noch dann so bleibet Gott ewiglich unbegriffen nach Weise unsrer wirklichen Begierde. Darum so bleibet in uns ein großer Hunger und ein begierlich Einkehren mit allen Heiligen, und in diesen starken großen Dingen, so wird die Klarheit Gottes und die Hitze so groß und ungemessen, also daß allen Geistern gebristet ihres Werkes und verschmelzen und verschwinden in befindlicher Minne in die Einigkeit ihres Geistes. Und hie so müssen sie leiden das Einwirken Gottes als lautere Creaturen, und allhie so ist unser Geist und die Gnade Gottes und alle unsere Tugenden eine befindliche Minne, sonder Werk. Denn unser Geist der hat sich ausgewirket und ist selber Minne, und hie ist der Geist einfaltig und empfänglich aller Gaben und bereit zu allen Tugenden und in diesem Grunde der befindlichen Minne so lebet die wallende Ader, und das ist das Einscheinen oder

abyssum penetrare molitur, quo vel sic expleatur et exsatietur. Inde porro perpetuum quoddam, idemque avidum valde et famelicum nascitur desiderium, quod tamen nunquam id quod vult, perfecte potest agendo adipisci. Siquidem omnes amantes spiritus, pro suae quisque nobilitatis et divini contactus ratione, avidi aspirant ad deum: ac nihilo secius nunquam deus a nostro desiderio, quatenus activum vel actuosum est, comprehendi potest. Quamobrem perennis quaedam in nobis fames ac perpetua, eademque cupida vel desiderabunda cum sanctis omnibus introversio perseverat. Ubi vero deo occurrimus, tam ingens et immensa illius claritudo et aestus est, ut spiritus omnes sua actione destituantur, et amore sensibili in sua ipsorum unitate colliquescant: ubi tum divinam operationem tanquam merae creaturae patiantur oportet. Hic nimirum et spiritus noster, et divina gratia, et cuncta virtutes nostrae in sensibilem, ut sic dicam, transierunt amorem et actione vacant: quoniam quidem spiritus noster totus agendo exhaustus, ipse jam amor suo modo effectus est. Itaque simplex hic est, et capax donorum omnium, et ad virtutes omnes habilis. Denique in hoc ipso sensibilis amoris fundo vena scatu-

das Einwirken Gottes, das uns allezeit beweget und treibet und ziehet und aus thut fließen neue Gaben und Werke der Minne. So seid ihr nun beweiset den Grund aller Tugenden. Nun verstehet das ungemessene Einleuchten Gottes mit unbegreiflicher Klarheit Gottes, die ein Ursach ist aller Gaben, dasselbe unbegreifliche Licht, das überformet und durchgehet die gebrauchliche Neigung unsres Geistes mit Unweisen, und das ist mit begreiflichem Lichte, und in diesem Lichte entsinket der Geist ihm selber in gebrauchlicher Ruhe. Denn solche Ruhe ist sonder Weise und sonder Grund; denn man sie nicht bekennen kann dann mit ihr selber, das ist mit Ruhe. Denn möchten wir sie bekennen und mit Sinnen begreifen, so fielen wir in Weise und in Maß, so möchte uns nicht begnügen; denn Ruhe würde dann in uns eine Unruhe. Und darum so machet sie einfaltige Entsunkenheit, minnigliche Neigung unsres Geistes, eine gebrauchliche, hitzige Minne, die da grundlos ist. Denn da rufet das Abgrund Gottes in das Abgrund, das sind alle die Menschen, die da vereiniget sind mit dem Geiste Gottes in gebräuchlicher Minne, und dieß Einrufen ist ein Ueberfließen ihrer wesentlichen Klarheit und in einem Umfange

riens vivit', hoc est iradiatio aut intra nos operatio divina, horis omnibus nos movens, incitans, urgens, introrsum trahens, et novis virtutum actibus emanare faciens. Ita jam virtutum omnium fundum et origo, modusque nobis explicata sunt. (II. 72.) At vero immensa Dei irradiatio cum incomprehensibili claritate conjuncta, quae eadem virtutum et donorum omnium causa est, fruitivam spiritus nostri propensionem vel inclinationem incomprehensibili ac modinescia luce transformat ac penetrat. Et in hoc ipso lumine spiritus in fruitivam sese demergit quietem, quae et modi et fundi omnis expers est, et non nisi se ipsa, hoc est, quiete cognosci potest. Nam si comprehendi et cognosci a nobis posset, sub certum aliquem modum ac mensuram caderet: neque tum satis explere nos posset, sed quies ipsa in aeternam verteretur nobis inquietudinem. Simplex igitur ac immensa ac amorosa spiritus nostri inclinatio, fruitivum in nobis amorem efficit: et hic amor quaedam abyssus est ac fundo earet. Invocat autem abyssus dei abyssum, id est, omnes cum spiritu dei fruitivo amore conjunctos et unitos, quae quidem, ut sic dicam, invocatio sive introrsum vocatio, essentialis cujusdam claritatis abundans perfusio est: eademque claritas immensi amoris complexu nos

ihrer grundlosen Minne, die thut uns selber verlieren und entfließen in die wilde Dünsterniß der Gottheit, und wird also vereinigt mit dem Geiste Gottes sonder Mittel, so weit es möglich ist. Und dann so mögen wir Gott begegnen mit Gott und mit ihm und in ihm bleiben und besitzen ewige Seligkeit. Amen.

ipsos amittere, et in vastissimam divinitatis caliginem profluere nos facit. Sic vero spiritui Dei absque medio uniti, deo cum deo occurrere, et cum ipso et in ipso aeternam salutem ac beatitudinem nostram perenniter possidere poterimus.

Nu viel liebe geminnte Freunde unsres Herrn, ihr sollt wissen, daß es wohl zu getrauen und zu glauben ist, welcher Christenmensch dieses Büchlein von vornan anfienge zu lesen, und das erste Kapitel lernte leben, so möchte dann Gott nicht lassen, er hülfe ihm fürbasser zu der fröhlichen jubilirenden Gnade, und so er also lange darin wandeln würde in großer demüthiger Gelassenheit, bis daß sie ihm Gott wieder nähme, bliebe er dann fest und stät in rechter Gehorsamkeit bis es Zeit würde, so hülfe er ihm fürbasser zu einer gar großen ehrwürdigen Gnade, die da heißet Armuth des Geistes. Welcher Mensch hierin stät und fest bliebe, und sie litte mit einem kühnen, verwegenen Gemüthe, also lang, als es Gott haben wollte, so setzte er ihn denn von dieser großen Armuth in große übernatürliche Freude die über alle menschlichen Sinne wären und alle Herzen nicht betrachten können. Das ist das vierte Kapitel dieses Büchleins und heißet die siebente Gabe des h. Geistes. Da inne werde er auch verstehend alle Unterscheide, was zu thun und zu lassen wäre in natürlichen und übernatürlichen Sachen. Denn ihm wird da gegeben daß er sich mag einkehren, wenn er will und mag verstehen in der Heiligkeit solche Worte, die alle unsere Sinne übertreffen und ihnen unverständlich ist, und dieser Mensch das ist vor Gott lieber und werther, denn tausend andre Menschen die noch auswendig sind und kleben bleiben an ihren eigenwilligen Weisen, und doch gute, ehrbare Menschen scheinen und heißen und auch göttlich sind.

17) Bonaventura hat sein mystisches System vollständig und in schärfster Fassung in der Abhandlung vorgetragen, welche den Titel **itinerarium mentis in Deum** führt. Ich lasse diese ganze Abhandlung hier folgen, um das in der Vorrede angedeutete Verhältniß Bonaventura's zu Richard zu erläutern:

Nur der Mann der Sehnsuchten ist zu göttlichen Contemplationen geschickt, welche zu geistigen Entzückungen führen. Sehnsuchten werden in uns entzündet durch den Ruf des Gebetes und durch den Schimmer der Speculation. Durch beide wendet sich der Geist auf dem geradesten Wege zu den Strahlen des Lichtes. Lesen darf nicht ohne Salbung seyn, Speculation nicht ohne Andacht, Forschung nicht ohne Bewunderung, Umsicht nicht ohne Jauchzen, Streben nicht ohne Frömmigkeit, Wissenschaft nicht ohne Liebe, Intelligenz nicht ohne Demuth, Studium nicht ohne göttliche Gnade, Speculation (Speculum) nicht ohne von Gott eingegebene Weisheit. Uebe dich erst am lökenden Stachel des Gewissens, und erhebe dich dann erst zu den Strahlen der Weisheit.

1.

Seligkeit ist der Genuß des höchsten Gutes. Das höchste Gut ist über uns; also kann man nicht selig werden, wenn man nicht über sich selbst hinaus steigt, und dieß ist nur möglich durch eine höhere Kraft, die uns erhebt. Diese Kraft ist die göttliche Hülfe, welche durch Gebet erlangt wird. Das Gebet ist Mutter und Ursprung der nach oben gehenden Bewegungen in Gott.

Das All ist eine Stufe zu Gott. Von den Dingen sind einige Spur, andre Bild, einige körperlich, andre geistig, einige zeitlich, andre ewig, einige ausser uns, andere in uns. Durch die Spur ausser uns haben wir zum Geistigsten und Ewigen zu gelangen und kommen auf den Weg Gottes, und wenn wir diesen erreicht haben, so müssen wir in unsern Geist einkehren, welches Gottes ewiges und geistiges Bild in uns ist, und gelangen da zur Wahrheit Gottes. Dann müssen wir über uns zum geistigsten Ewigen gehen und aufs erste Princip schauen, d. h. uns in der Kenntniß Gottes und in der Verehrung seiner Majestät freuen. Diese dreifache Erhebung begiebt sich in der Materie, in der Intelligenz und im göttlichen Leben und bezieht sich auf Christi körperliche, geistige und göttliche Substanz. Auf das Körperliche geht die Sinnlichkeit, aufs Geistige der **Spiritus**, auf das Göttliche die **mens**. Jede dieser Arten ist doppelt, je nachdem man Gott betrachtet als α und ω, oder ihn in jeder der erwähnten Arten sieht, als durch den Spiegel und in dem Spiegel, oder insofern jede dieser Betrachtungsarten mit der ihr nächsten vermischt, oder rein in sich seyn kann. Dadurch ergeben sich sechs Arten, welche sechs Seelenkräfte erfordern,

Sinn, Einbildungskraft, Vernunft, Intellect, Intelligenz, und die Spitze des Geistes oder der Funke der Synderesis. Diese sind von Natur in uns, verunstaltet durch die Schuld, wiederhergestellt durch die Gnade, und müssen durch Gerechtigkeit gereinigt, durch Wissenschaft geübt, und durch Weisheit vollendet werden.

Nach der ersten Einrichtung seiner Natur war der Mensch geschickt zur Ruhe der Contemplation. Gott setzte ihn deshalb ins Paradies der Lust. Durch den Fall wurde er unwissend und begierlich. Nun muß die Gnade mit der Gerechtigkeit gegen die Begierlichkeit, die Wissenschaft und Weisheit gegen die Unwissenheit helfen. Dieß geschieht alles durch Jesum Christum (1 Cor. I. 30.). Er hat die Gnade der Liebe gegeben, und die Wissenschaft der Wahrheit in der dreifachen Theologie, der symbolischen, der eignen (propriae) und der mystischen gelehrt. Durch die symbolische machen wir rechten Gebrauch von sinnlichen Dingen, durch die eigne von intelligiblen, durch die mystische werden wir zu Uebergeistigem entzückt. Die Uebung geschieht durch Gebet, Wandel, Meditation und Contemplation. Zur Weisheit gehört Gnade, Gerechtigkeit und Wissenschaft, zur Contemplation klare Meditation, heiliger Wandel und andächtiges Gebet.

Die ganze Welt ist ein Spiegel durch den wir zu Gott dem Schöpfer gehen. Der Sinn des Fleisches dient entweder dem vernünftig forschenden oder dem glaubig glaubenden oder dem intellectuell contemplirenden Intellect. Der Contemplirende betrachtet die actuale Existenz der Dinge, der Glaubende ihren decursus habitualis, der vernünftig Denkende ihre praecellentia potentialis.

Wenn der Blick der Contemplation die Dinge an sich betrachtet, so sieht er Gewicht, Zahl und Maß, und dadurch Art (modum), Species, Ordnung und Substanz, Kraft (virtutem) und Wirksamkeit, und gelangt so zur Einsicht der unermeßlichen Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers. Dieß ist die erste Art der Betrachtung. Nach der zweiten betrachtet der Gläubige Ursprung, Verlauf und Ende der Welt. Wir glauben, daß die Zeit dem Worte des Lebens angepaßt ist, daß die drei Zeiten, der Natur, der Schrift und der Gnade auf einander folgen, und daß die Welt durch das jüngste Gericht enden werde. In diesen dreien erscheint Macht, Vorsehung und Gerechtigkeit des höchsten Princips. Nach der dritten Art sieht der Denkende, daß einiges blos ist, andres ist und lebt, andres lebt und unterscheidet, einiges bloß körperlich, anders körperlich geistig,

andres

andres rein geistig ist; einiges veränderlich und irdisch, andres unvergänglich und veränderlich himmlisch, einiges unveränderlich und unvergänglich überhimmlisch.

Die Betrachtung der Dinge ist siebenfach, nach Ursprung, Größe, Menge, Schönheit, Fülle, Wirkung und Ordnung.

2.

Was die Speculation Gottes in seinen Spuren in dieser sinnlichen Welt betrifft, so betrachten wir Gott im Sinnlichen nicht bloß durch Spuren, sondern auch insofern er in diesen Dingen durch Wesenheit, Kraft, Gegenwart ist, und dieß ist die zweite Art der Contemplation. Der Makrokosmus geht in den Mikrokosmus nach der Ergreifung der sinnlichen Dinge, der Freude daran und ihrer Beurtheilung. Es giebt Zeugende, das sind die himmlischen Körper und die vier Elemente, Gezeugte, das sind die Körper überhaupt, und Regierende, das sind sowohl die Thierseelen, die unzertrennlich verbunden sind, als die vernünftigen Seelen, die trennbar verbunden sind, und die himmlischen Geister, welche von den Philosophen Intelligenzen, von uns Engel genannt werden und durchaus getrennt sind. Das äussere Sinnliche geht durch die Sinne in die Seele, nicht seiner Substanz sondern seiner Aehnlichkeit nach, die erst im Mittel gezeugt, vom Mittel ins äussere Organ und von diesem ins innere Organ, und von diesem endlich in das ergreifende (Fassungs)vermögen geht. Auf das Ergreifen folgt dann das Vergnügen an den Dingen, welches sich immer auf deren Verhältnißmäßigkeit bezieht; sodann die Beurtheilung, welche nicht nur Schwarz und Weiß, Nützliches und Schädliches unterscheidet, sondern auch den Grund des Vergnügens angiebt, und diejenige Handlung ist, welche die sinnliche Gestalt (species) die sie sinnlicherweis durch die Sinne empfängt, reinigend und abstrahirend in das intellectuelle Vermögen eingehen läßt. Durch diese drei Operationen geht vermittelst der fünf Sinne die ganze Welt in die menschliche Seele. Dieses alles sind Spuren die uns auf die Speculation Gottes helfen. Die ergriffene Gestalt ist eine Aehnlichkeit, die im Mittel erzeugt wird, sich dann dem Organ einprägt und dadurch in ihr Princip, d. h. in das zu erkennende Object führt. Daraus geht nun klar hervor, daß jenes ewige Licht aus sich eine Aehnlichkeit zeugt, einen mitgleichen, consubstantialen, mitewigem Glanz. Derjenige, der das Bild Gottes ist, zeugt als Object im ganzen Mittel seine Aehnlichkeit, und wird durch die Gnade der Einigung auf dieselbe Weise, wie die Gestalt dem körper-

lichen Organ, dem Individuum der vernünftigen Natur geeinigt, um uns durch diese Einigung zum Vater zurückzuführen, als zu dem Quellprincip und Object. Wenn nun alles Erkennbare eine Gestalt von sich zeugen kann, so zeigt dieß deutlich, daß in diesem Erkennbaren als in Spiegeln die ewige Zeugung des Wortes, Bildes und Sohnes gesehen werden kann, der ewiglich aus Gott dem Vater emanirt. Die ergötzende Gestalt giebt so als schön, anmuthig und heilsam zu verstehen, daß in jener ersten Gestalt die erste Schönheit, Anmuth und Heilsamkeit ist, da in ihr die höchste Verhältnißmäßigkeit und Gleichheit in Bezug auf den Zeugenden und eine Kraft ist, welche nicht als Scheinbild, sondern durch die Ergreifung der Wahrheit sich einsenkt, ein seligmachender Eindruck, der ganz genügend ist und alles Bedürfniß des Ergreifenden hebt. Die Ergötzung ist Vereinigung des Angemessenen mit dem Angemessenen; nur in der Aehnlichkeit Gottes ist höchst Schönes, Anmuthiges und Heilsames, nur sie wird geeint gemäß der Wahrheit, Innigkeit und Fülle, welche das ganze Fassungsvermögen erfüllt. Also ist Gott allein die ursprüngliche und wahre Ergötzung und alle andern Ergötzungen leiten uns dahin, sie zu suchen.

Auf höhere und unmittelbarere Weise führt uns die Beurtheilung zur sicherern Speculation der ewigen Wahrheit. Sie abstrahirt von Zeit, Ort und Veränderlichkeit, hat also ihren Grund und ihre Regel in dem zeit- und ortlosen, unveränderlichen Gott. Diese Speculation dehnt sich in Gemäßheit der sieben Differenzen der Zahlen aus, auf welchen, wie auf sieben Stufen zu Gott aufgestiegen wird, und wovon Augustinus in seinem Buche **de vera religione** und im sechsten Buche **de musica** geredet hat. Dieß erläutert sich so. Alles ist schön und auf gewisse Weise ergötzend. Schönheit und Ergötzen sind nicht ohne Verhältnißmäßigkeit; diese aber ist zuerst in den Zahlen und so muß alles zahlenhaft seyn. Zahl ist also das vorzügliche Vorbild im Geiste des Schöpfers, und in den Dingen die vorzügliche Spur, welche in die Weisheit führt. Wir fassen Zahlenhaftes, ergötzen uns an den Zahlenverhältnissen und urtheilen unwiderleglich nach deren Gesetzen. Auf diesen zwei ersten Stufen erkennen wir alles Sinnliche als Bilder und Spuren Gottes, welche zum Intelligiblen führen. Dieß geschieht theils durch eigne Vorstellung, theils durch prophetische Präfiguration, theils durch Wirkung der Engel, theils durch noch dazu gefügten Unterricht. Denn jedes Geschöpf ist von Natur Bild und Aehnlichkeit jener ewigen Weisheit; besonders

aber sind dieß diejenigen Geschöpfe, welche in der Schrift als Bilder des Geistigen vorkommen und in noch höherem Grade diejenigen in deren Bilde Gott durch den Dienst der Engel erscheinen wollte, vor allen aber dasjenige Geschöpf, welches nicht bloß dem Namen, sondern auch dem Geheimnisse (sacramentum) nach sein Bild ist.

3.

Die zwei ersten Stufen führen uns zur Einkehr in uns selbst, in unsern Geist, in welchem das göttliche Bild strahlt. Wir verlassen den Vorhof und streben im vordern Theile der Stiftshütte Gott im Spiegel zu sehen. Der Geist liebt sich selbst mit glühender Liebe; er könnte dieß nicht, wenn er sich nicht kennte; er kennt sich aber nicht, wenn er sich nicht seiner selbst erinnert; denn wir fassen nichts durch die Intelligenz, was nicht durch das Gedächtniß uns gegenwärtig ist. Das Gedächtniß bewahrt und stellt vor nicht bloß Gegenwärtiges, Körperliches und Zeitliches, sondern auch Künftiges, Einfaches und Ewiges. Dadurch, daß es alles Zeitliche (Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges) bewahrt, hat es das Bild der Ewigkeit, deren untheilbare Gegenwärtigkeit sich auf alle Zeiten erstreckt. Es erhält seine Formen nicht bloß von aussen durch Phantasmen, sondern auch von oben, indem es einfache Formen in sich aufnimmt, die nicht durch die Sinne oder durch sinnliche Phantasien kommen. Ihm ist ein unveränderliches Licht gegenwärtig, in welchem es der unveränderlichen Wahrheit gedenkt. Die intellective Kraft wirkt in der Auffassung des **intellectus terminorum, propositionum et illationum.** Die Bedeutung der **termini** faßt der Intellect, wenn er begreift, was jedes seinem Begriffe nach ist. Die Definition des Begriffes muß durch Höheres geschehen, von dem man dann wieder zu dem Höheren fortgeht, bis man zu dem Höchsten und Allgemeinsten gelangt, ohne dessen Kenntniß das Niedre durch Definition nicht eingesehen werden kann. Ohne daß man weiß, was das Seyende an sich ist, kann man keine besondre Substanz definiren. Dieses Seyende an sich kann aber nur mit seinen Bedingungen, dem Wahren, Guten und Einen erkannt werden. Man kann es denken als vermindert und vollständig, als vollkommen und unvollkommen ꝛc. Beraubungen und Mängel aber sind bloß durch positive Bejahungen (**positiones**) zu erkennen; unser Intellect kann also den Intellect eines der geschaffenen Seyenden nicht vollständig erkennen ohne Hülfe des reinsten, actualsten, vollständigsten, absoluten Seyenden, welches einfach und ewig Seyendes ist, und in welchem die Gründe (**rationes**) von Al-

lem in ihrer Reinheit liegen. — Den **Intellectus propositionum** begreift unser Intellect wahrhaft, wenn er gewiß weiß, daß sie wahr sind, und dieses Wissen ist Wissen; er weiß, daß diese Wahrheit unveränderlich ist; da aber unser Geist veränderlich ist, so muß er in einem unveränderlichen Lichte sehen, welches keine Creatur seyn kann, sondern eben das Licht ist, das in die Welt kam um alle Creatur zu erleuchten. — Den **intellectus illationum** faßt unser Geist dann wahrhaft, wenn er sieht, daß eine Folgerung nothwendig aus den Prämissen folgt, und dieß sieht er nicht bloß in Nothwendigem, sondern auch in Zufälligem, nicht bloß in Seyendem, sondern auch in Nichtseyendem. Die Nothwendigkeit dieser **illatio** kommt also nicht von der Existenz des Dinges im Stoffe weil diese zufällig ist, auch nicht von der Existenz des Dinges in der Seele, weil es sonst nur eine Fiction wäre, wenn es nicht auch wirklich wäre. Sie kommt also von der **exemplaritas in arte aeterna**, gemäß welcher die Dinge gegenseitige Angemessenheit als Darstellung jener ewigen **ars** haben. Unser Intellect ist mit der ewigen Wahrheit selbst verbunden; nur wenn sie ihn lehrt kann er Wahres gewiß fassen. Wenn Begierden und Blendwerke uns nicht hindern und sich als Wolken zwischen uns und den Strahl der Wahrheit stellen, können wir die uns lehrende Wahrheit durch uns sehen.

Die Wirksamkeit des Wahlvermögens (**virtus electiva**) erscheint im Entschluß (**consilio**), Urtheil und Verlangen. Das **consilium** erforscht was besser ist, dieses oder jenes. Besseres ist bloß in Beziehung aufs Beste. Diese Beziehung besteht durch größere Aehnlichung. Man erkennt das Bessere, wenn man weiß, daß es sich dem Besten nähert. Um dieß zu wissen, muß man das Beste kennen. Das Urtheil über dasjenige was dem **consilio** angehört, geschieht durch ein Gesetz. Nach einem Gesetze aber urtheilt keiner gewiß, wenn er nicht weiß daß dieß Gesetz das rechte ist, und daß er es nicht weiter beurtheilen kann. Unser Geist urtheilt über sich selbst. Da er nun über das Gesetz, nach dem er urtheilt, nicht urtheilen kann, so ist dieß Gesetz höher als der Geist. Dieses Höhere ist der Schöpfer des Geistes. Im Urtheilen rührt unsere Ueberlegung also an die göttlichen Gesetze.

Das Verlangen geht vorzüglich auf dasjenige was den Verlangenden am meisten bewegt; dieses ist das am meisten Geliebte, und dieses ist das Seligseyn, das man bloß im besten und letzten Ziele

hat. Das menschliche Verlangen begehrt nur das höchste Gut, oder was sich auf dasselbe bezieht oder sein Bild hat.

Durch diese drei Kräfte werden wir in die Dreieinigkeit geführt. Denn aus dem Gedächtniß entsteht die Intelligenz. Wir intelligiren, wenn die Aehnlichkeit im Gedächtniß in der Schärfe des Intellects sich spiegelt. Diese Schärfe (acies) ist das Wort. Aus Gedächtniß und Intelligenz wird die Liebe gehaucht, welche beider Band ist. Die Naturphilosophie ist Vater, die Vernunftphilosophie Sohn, die Moralphilosophie h. Geist. Die Naturphilosophie theilt sich dann in die Metaphysik (Vater), die Mathematik (Sohn), die Physik (h. Geist); die Vernunftphilosophie in Grammatik (Vater), Logik (Sohn), Rhetorik (h. Geist); die Moralphilosophie in Monastik (Vater), Oeconomik (Sohn), Politik (h. Geist).

Von solchem Glanze bestrahlt und übergossen kann unser Geist, wenn er nicht blind ist, durch sich selbst zur Contemplation jenes ewigen Lichtes geführt werden, welches die Weisen mit Bewunderung füllt und die Thoren verwirrt.

4.

Wir können nicht blos, indem wir durch uns durchgehen, sondern wir können auch in uns bleibend das erste Princip contempliren, und das ist mehr als das bisherige; das ist die vierte Stufe der Contemplation. Man könnte sich wundern, daß so Wenige das erste Princip in sich schauen können, da Gott unsern Geistern so nahe ist. Aber der menschliche Geist geht eben von Sorgen zerstreut und von Blendwerken umwölkt nicht durch das Gedächtniß in sich ein, er kehrt sich nicht durch die Intelligenz zu sich, und die Begierden hindern ihn an der Sehnsucht nach der innern Süße und nach der geistigen Wonne. Der Geist liegt ganz in diesem Sinnlichen, und deshalb kann er nicht in sich als in Gottes Bild einkehren. Um ihm das Aufsteigen möglich zu machen, mußte Christus menschliche Gestalt annehmen, und die Leiter wieder herstellen, welche durch Adams Fall zerbrochen war. So hoch also einer vom Lichte der Natur und der erworbenen Wissenschaft erleuchtet seyn mag, er kann doch nur durch Christi Vermittlung in sich eingehen, um sich in sich selbst in Gott zu ergötzen. Christo aber nähern wir uns, wenn wir an ihn glauben, auf ihn hoffen und ihn lieben; nur dieser Glaube, diese Hoffnung, diese Liebe führen zur Einkehr in den Genuß der Wahrheit, nur sie reinigen, erleuchten, vollenden die Seele, die dann wieder mit geistigem Ohre Christi Reden hören, mit geistigem Auge seinen

Glanz schauen kann, in Sehnsucht und Affect den geistigen Geruch, in ekstatischer Liebe Geschmack und Gefühl wieder erlangt, und so die vierte Stufe der Contemplation erreicht, welche mehr Erfahrung des Gefühls als vernünftige Betrachtung ist. Wenn die Seele die innern Sinne wieder erlangt hat, so daß sie das Höchstschöne sieht, das Höchstharmonische hört, das Höchstduftende riecht, das Höchstsüße schmeckt, das Höchstergötzliche umfaßt, dann wird sie durch Andacht, Bewunderung und Jauchzen zu geistigen Entzückungen geschickt. Sie wird da ein Rauchstreifen aus Myrrhen und Weihrauch durch die Andacht; sie wird Morgenröthe, Mond und Sonne in der Bewunderung der Erleuchtungen; sie fließt über von süßester Wonne und stützt sich ganz auf ihren Geliebten. Der Geist wird hierarchisch und steigt nach jenem obern Jerusalem auf, in welches niemand eingeht, wenn dasselbe nicht vorher durch die Gnade in das Herz herabsteigt, d. h. durch Glaube, Liebe und Hoffnung, durch die Wonnen der geistigen Sinne und durch die hohen Entzückungen. Sie wird hierarchisch, d. h. sie wird gereinigt, erleuchtet und vollkommen.

Dieß wird auch nach den neun Engelordnungen bezeichnet als **nunciatio, dictatio, ductio, ordinatio, roboratio, imperatio, susceptio, revelatio, unitio.** Die ersten drei betreffen die Natur im menschlichen Geiste, die drei folgenden das Streben und die drei letzten die Gnade. Wenn man diese hat, so geht die Seele in sich ein, und kommt in das obere Jerusalem, wo sie die Ordnungen der Engel betrachtet, und in ihnen Gott sieht, der in den Engeln wohnend alle ihre Wirkungen wirkt. Deshalb sagt Bernhard an Eugenius, daß Gott in den Seraphim liebt als Liebe, in den Cherubim weiß als Wahrheit, in den Thronen sitzt als Billigkeit, in den Herrschaften herrscht als Majestät, in den Fürstenthümern regiert als Fürstengewalt, in den Mächten schützt als Heil, in den Kräften wirkt als Kraft, in den Erzengeln offenbart als Licht, in den Engeln Beistand leistet als Huld. Aus diesen allen aber wird gesehen Gott als alles in allen, indem er contemplirt wird in den Geistern, in welchen er durch die überfließendste Liebe wohnt.

Zu dieser Stufe der Speculation hilft besonders und vorzüglich die Betrachtung der heiligen von Gott eingegebenen Schrift, wie die Philosophie zur vorhergehenden. Denn die h. Schrift handelt besonders vom Werke der Wiederherstellung, von den die Seele umgestaltenden Tugenden, vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe, welche das Ende und die Erfüllung des Gesetzes ist. Gesetz

und Propheten hängen in den Geboten der Liebe zu Gott und dem Nächsten, welche beide zusammentreffen in dem Gottmenschen, dem höchsten Hierarchen, welcher die Braut d. i. die ganze Kirche und jede heilige Seele reinigt, erleuchtet und vollendet. Von diesem Hierarchen und von der kirchlichen Hierarchie handelt die ganze heilige Schrift, die uns über Reinigung, Erleuchtung und Vollendung belehrt, nach dem dreifachen in ihr überlieferten Gesetze der Natur, der Schrift und der Gnade; nach dem reinigenden mosaischen Gesetze, der erleuchtenden prophetischen Offenbarung, der vollendenden evangelischen Belehrung; nach ihrem dreifachen geistigen Verständnisse, dem tropologischen, welches zur Ehrbarkeit des Lebens reiniget, dem allegorischen, das zur Klarheit des Verständnisses erleuchtet und dem anagogischen, welcher durch geistige Entzückungen und süßeste Empfängnisse der Weisheit vollendet, nach den drei Tugenden endlich und den umgestalteten geistigen Sinnen und den Entzückungen und hierarchischen Acten des Geistes, durch welche der Geist sich in sich kehrt, um dort Gott im Glanze der Heiligen zu schauen, und da im Frieden ruht, weil der Bräutigam schwört, daß er nicht geweckt werden solle, bis er nach seinem Willen hervorgehe.

Aus diesen beiden mittleren Stufen sehen wir, daß uns Gott durch die natürlichen Kräfte unsrer Seele in Bezug auf ihre Wirkungen und ihre **habitudines und habitus scientiales** zu den Erleuchtungen der dritten Stufe führt; durch die Kräfte unsrer Seele dann und die Tugenden und Sinne und Entzückungen des Geistes, so wie durch die hierarchischen Wirkungen von Menschen und von Engeln zur vierten. Dieß alles macht die Liebe Christi, die durch den Geist in unser Herz kommt, denn ohne den Geist können wir die Geheimnisse Gottes nicht wissen.

5.

Wir sehen Gott auch über uns durch das Licht der ewigen Wahrheit in unserm Geiste. Da gehen wir ins Allerheiligste, wo über der Lade die zwei Cherubim sind, durch welche die zwei Stufen unsrer Betrachtung des Ewigen bezeichnet werden. Wir betrachten nemlich einmal das Wesentliche Gottes und dann das Eigenthümliche der Personen. Bei jenem betrachten wir das Seyn, und sagen, der Seyende (**qui est**) das ist der Name Gottes; bei diesem fassen wir das Gute ins Auge; der Gute ist da der erste Name Gottes. Jenes bezieht sich auf das alte Testament, wo vorzüglich die Einheit Gottes, dieses aufs neue, wo die Mehrheit der Personen gepriesen

wird. Wer also Gottes Unsichtbares contempliren will, in Bezug auf die Einheit der Wesenheit, der hefte seinen Blick zuerst auf das Seyn selbst, und sehe, daß dasselbe in sich so gewiß ist, daß gar nicht gedacht werden kann, daß es nicht ist, weil es das reinste ist und nur in der vollen Flucht des Nichtseyns vorkömmt, wie das Nichts nur in der vollen Flucht des Seyns. Wie nun überhaupt das Nichts nichts vom Seyn und von dessen Bedingungen hat, so hat dagegen das Seyn nichts vom Nichtseyn, weder actu noch potentia, weder nach der Wahrheit der Sache, noch nach unserm Urtheil. Da aber das Nichtseyn eine Beraubung des Seyns ist, so wird es nur durch das Seyn verstanden; das Seyn aber wird durch nichts andres verstanden, weil alles was intelligirt wird, entweder intelligirt wird als Nichtseyendes, oder als Seyendes in potentia oder als Seyendes in actu. Wenn also das Nichtseyende nur intelligirt werden kann durch das Seyende, und das Seyende in potentia nur durch das Seyende in actu, und Seyn den reinen Act des Seyenden bezeichnet, so ist Seyn also das erste, was in den Intellect fällt, und jenes Seyn ist, was reiner Act ist. Aber das ist nicht ein particulares Seyn (denn dieses ist ein beschränktes), weil es mit der potentia vermischt ist, auch nicht ein analoges Seyn, weil es nichts vom actu hat, eben deshalb weil es keinesweges ist. Es bleibt also nur übrig, daß jenes Seyn das göttliche Seyn sey. Also ist es eine wunderbare Blindheit des Intellects, welcher das nicht betrachtet was er früher sieht, und ohne welches er nichts erkennen kann. Aber wie das auf die verschiednen Farben gerichtete Auge, das Licht durch welches es das Uebrige sieht, nicht sieht, und wenn es dasselbe sieht es doch nicht achtet, so bemerkt das Auge unsres Geistes auf diese particularen Seyenden und auf die universalen gerichtet, das Seyn selbst, obwohl es dem Geiste zuerst begegnet, und durch dasselbe das andre, doch nicht. Es verhält sich das Auge unsres Geistes zu dem Offenbarsten der Natur, wie das Auge der Fledermaus zum Lichte. Gewöhnt an die Finsternisse des Seyenden und an die Phantasmen des Sinnlichen, glaubt es nichts zu sehen, wenn es das Licht des höchsten Seyns sieht, weil es nicht einsieht, daß die Finsterniß selbst die höchste Erleuchtung unsres Geistes ist, wie wenn das Auge das reine Licht sieht, es nichts zu sehen glaubt.

Siehe also das reinste Seyn selbst, wenn du kannst, und es wird dir entgegenkommen, was selbst nicht gedacht werden kann, als von einem andern Empfangenes; und dadurch wird es nothwendig

gedacht als durchaus erstes, was weder aus Nichts, noch von einem andern seyn kann. Denn was ist an sich, wenn das reine Selbst nicht an sich von sich ist. Es wird dir auch begegnen als durchaus des Nichtseyns ermangelnd, und dadurch als niemals anfangend, niemals endend, ewig; als durchaus nichts in sich habend als das Seyn selbst und dadurch mit keinem zusammengesetzt, sondern einfachst; als nichts von Möglichkeit habend, weil alles Mögliche irgend etwas vom Nichtseyn hat, und dadurch als actualstes; dann auch als nichts von Möglichkeit des Mangels habend und dadurch als vollkommenst, endlich als nichts von Verschiedentlichkeit habend und dadurch als höchst eines.

Das Seyn also, welches das reine, einfache, absolute Seyn ist, ist das primäre, ewige, einfachste, actualste, vollkommenste, höchst eine Seyn. Und das ist so gewiß, daß das reine Seyn von keinem Intelligirenden als diesem entgegengesetzt gedacht werden kann, und daß eines von diesen nothwendig das andre mit sich führt. Denn weil es einfaches Seyn ist, so ist es einfach Erstes; weil einfach Erstes, so ist es nicht von einem andern gemacht, auch nicht von sich selbst, also ewig; weil erstes und ewig, also nicht aus andern, also einfachst; weil erstes, ewig und einfachst, so ist also in ihm keine Possibilität mit dem actu verbunden, und daher ist es actualstes; weil erstes, ewiges, einfachstes, actualstes, also auch vollkommenstes. Einem solchen fehlt durchaus nichts, es kann auch keine Zunahme haben, und muß auch höchst eines seyn. Denn was in Bezug auf allartigen Ueberfluß gesagt wird, das wird in Bezug auf alles gesagt. Und was in Bezug auf **superabundantia** gesagt wird, das kann durchaus nur einem einzigen zukommen. Wenn Gott also das ebenerwähnte Seyn heißt, so ist es unmöglich ihn als Nichtseyn zu denken und nicht als einziges Seyn. Höre Israel! dein Gott ist ein einiger Gott! Wenn du das in der reinen Einfachheit des Geistes siehst, so wirst du einigermassen von der Erleuchtung des ewigen Lichtes durchgossen. Aber du hast Ursache zur Verwunderung. Denn das Seyn selbst ist erstes und letztes, ewig und gegenwärtigst, einfachst und größest, actualst und unveränderlichst, vollkommenst und unermeßlichst, höchst eines und doch allartig. Wenn du das im reinen Geiste bewunderst, wirst du von größerem Lichte durchgossen, indem du weiter siehst, daß es eben deshalb das letzte ist, weil es das erste ist. Denn weil es das erste ist, wirkt es alles wegen sich selbst, und eben deshalb muß es das letzte Ziel, Anfang und Vollen-

dung, α und ω seyn. Deshalb ist es gegenwärtigst, weil ewig. Denn weil es ewig ist, wird es von keinem begränzt, und fällt nicht von sich selbst ab, läuft nicht von einem ins andre, hat also kein vergangenes und zukünftiges, sondern bloß ein gegenwärtiges Seyn. Es ist auch das größte, weil das einfachste, denn weil einfachst in der Wesenheit ist es größtes in Kraft, weil die Kraft je geeinter sie ist, desto unendlicher ist. Es ist unveränderlichst, weil actualst. Denn als actualstes ist es reiner Act, und ein solches erwirbt nichts Neues, verliert nichts Gehabtes, und kann also nicht verändert werden. Es ist unermeßlich, weil vollkommenst. Ueber das Vollkommenste hinaus kann nichts Besseres und Edleres gedacht werden, nichts Würdigeres und also nichts Größeres und alles solche ist unermeßlich. Es ist allartig, weil höchst eines. Denn als höchst eines ist es aller Vielheit allgemeines Princip, und dadurch die wirkende Ursache von allen, die exemplirende und terminirende, als Ursache des Seyns, als ratio des Intelligirens, als Ordnung des Lebens. Allartig ist es also nicht als aller Wesenheit, sondern als aller Wesenheiten übererhabenste, und allgemeinste und hinreichendste Ursache. Ihre Kraft, weil höchst geeint in Wesenheit, ist höchst unendlichst und vielfachst in Wesenheit.

Wieder zurückkehrend sagen wir, weil das reinste und absolute Seyn, welches einfach Seyn ist, das primäre und letzte Seyn ist, deshalb ist es aller Ursprung und vollendendes Ende. Weil es ewig und gegenwärtigst ist, deshalb umfaßt es (ambit) alle Dauerungen und geht in sie ein als ihr Centrum zugleich und Peripherie. Als einfachstes und größtes ist es ganz in allen und ganz ausser allen, und deshalb intelligible Sphäre, deren Centrum überall und deren Peripherie nirgends ist. Als actualstes und unveränderlichstes bleibt es stät und giebt allen Bewegung. Als vollkommenstes und unermeßliches ist es in allen, nicht eingeschlossen, ausser allen, nicht ausgeschlossen, über allen, nicht erhaben, unter allen, nicht herabgeworfen. Als höchst Eines und allartiges ist es Alles in Allen, obgleich Alles vieles ist, und es selbst nur Eines ist, und dieß, weil durch die einfachste Einheit, die heiterste Wahrheit, die aufrichtigste Güte in ihm alle **virtuositas**, **exemplaritas** und **communicabilitas**, und deshalb aus, durch und in ihm alles ist, und dieß, weil es allmächtig, allwissend, und allartig gut, und sein vollkommenes Sehen selig seyn ist, wie Moses sagt: Ich will dir alles Gute zeigen.

6.

Nach der Betrachtung des Wesentlichen ist das Auge der Intel-

ligenz zur Beschauung der seligsten Dreieinigkeit zu erheben, damit ein Cherub neben den andern gestellt werde. Wie nun das Seyn selbst der Wurzelgrund der Schauung des Wesentlichen ist, und der Name durch welchen alles Uebrige bekannt wird, so ist das Gute selbst die vorzüglichste Grundlage der Ausströmungen der Contemplation. Was einfach ist, ist das Beste, über das nichts Besseres gedacht werden kann, und dieß ist so, daß nicht gedacht werden kann, daß es nicht ist, weil es überhaupt besser ist seyn als nicht seyn; so giebt es auch etwas was nicht recht gedacht werden kann, ausser als eines und dreieinig. Denn das Gute muß sich selbst mittheilen. Das höchste Gute muß dieß also im höchsten Grade thun. Die höchste Mittheilung muß aber actual, innerlich, substantial, hypostatisch, natürlich, freiwillig, liberal, nothwendig, mangellos und vollkommen seyn. Wenn also im höchsten Guten nicht ewig ein actuales, consubstantiales und hypostatisches Ausgehen (productio) in Zeugung und Hauchung wäre, so daß einer ist der mit dem ewigen Princip ewig Princip ist, und ein geliebter und mitgeliebter Gezeugte, d. i. Vater, Sohn und h. Geist; wenn dieß nicht wäre, so könnte es keineswegs das höchste Gute seyn, weil es sich nicht höchst mittheilte (diffunderet). Denn die zeitliche Mittheilung in der Creatur ist nur central oder punctal in Verhältniß zu der Unermeßlichkeit der ewigen Güte. Es kann also keine größere Mittheilung gedacht werden als jene, in welcher das Mittheilende dem andern seine ganze Substanz und Natur mittheilt. Es wäre also nicht das höchste Gute, wenn es der That oder dem Intellecte nach diese Mittheilung nicht hätte. Wenn du also mit dem Auge des Geistes, die Reinheit der Güte beschauen kannst, welche ein reiner Act des mit gnadenvoller und schuldiger und aus beiden gemischter Liebe huldvoll liebenden Princips ist, welche Liebe der volleste Ausguß durch Natur und Willen ist, und durch das Wort geschieht, in dem alles gesagt wird, und durch die Gabe, in welcher alle Gaben gegeben werden, so kannst du durch die höchste Mittheilbarkeit des Guten sehen, daß nothwendig eine Dreieinigkeit des Vaters, Sohnes und Geistes seyn müsse. In diesen muß wegen der höchsten Güte höchste Mittheilbarkeit, und wegen dieser höchste **Consubstantialitas**, und wegen dieser höchste **Configuralitas**, und wegen dieser höchste **Coaequalitas**, und wegen dieser höchste **Coaeternitas**, und wegen aller dieser genannten höchste **Cojutimitas** seyn, durch welche einer im andern nothwendig ist, durch die höchste **circumincessio**, und einer mit dem andern wirkt durch die höchste

indivisio der Substanz und der Kraft und der Wirksamkeit der seligsten Dreieinigkeit. Glaube aber nicht, wenn du dieses contemplirest, daß du den Unbegreiflichen begreifest. Denn in diesen sechs Bedingungen hast du noch höchst Wundervolles zu betrachten. Es ist da höchste Mittheilbarkeit mit der höchsten Eigenthümlichkeit der Personen, höchste Consubstantialität mit der Mehrheit der Hypostasen, höchste Configuralität mit der gesonderten Persönlichkeit, höchste Coäqualität mit Ordnung, höchste Coäternität mit Emanation, höchste Cointimität mit Emission.

Das alles ist in der Dreieinigkeit, wenn wir die übererhabenste Güte betrachten. Denn wenn dort wahre Mittheilung und wahrer Ausguß ist, so ist auch wahrer Ursprung und wahrer Unterschied. Und weil das Ganze mitgetheilt wird, nicht ein Theil, so wird dasselbe gegeben, was gehabt wird, das Ganze. Der Emanirende und der Producirende werden also nach Proprietäten unterschieden und sind wesentlich eines. Weil sie nach Proprietäten unterschieden werden, so haben sie Proprietäten der Personen, und Mehrheit der Hypostasen, und Emanation des Ursprungs, und eine Ordnung nicht der Posteriorität, sondern des Ursprungs, und eine Emission, nicht der localen Veränderung, sondern der gnadenvollen Inspiration vermittelst der Auctorität der Producirenden, welche der Sendende in Bezug auf den Gesendeten hat. Weil sie aber substanzlich eines sind, so muß die Einheit in Wesenheit, Form, Würde, Ewigkeit, Existenz und Incircumscriptibilität seyn. Wenn du das im Einzelnen betrachtest, so kannst du die Wahrheit contempliren, und wenn du es mit einander vergleichst, so hast du Stoff zu höchster Bewunderung. Damit dein Geist aber durch Bewunderung in die wunderbare Contemplation aufsteige, mußt du das zugleich betrachten. Denn auch die Cherubim bedeuten das, die sich einander anschauen, und auch darin liegt, ein Geheimniß, daß sie den Blick auf den Gnadenstuhl richten (Joh. XVII. 3.). Wir sollen nemlich nicht bloß die wesentlichen Bedingungen Gottes und die persönlichen an sich bewundern, sondern dieß auch durch Vergleichung mit der überwunderbaren Einigung Gottes und des Menschen in der Einheit der Person Christi thun. Denn, wenn du der eine Cherub bist, indem du das Wesentliche Gottes betrachtest, und bewunderst, daß das göttliche Seyn zugleich das erste und letzte, das ewige und gegenwärtigste, das einfachste und größeste unumschriebene, das Ganze überall und nirgends umfassende, das actualste und nie bewegte ist, das vollkommenste und nichts Ueber-

flüssiges habende, unvermindert und doch unendlich, ohne Gränze unendlich das höchste Eine, und doch allartig als alles in sich habend, als alle Kraft, alle Wahrheit und alles Gute; so schaue auf den Gnadenstuhl und bewundre, daß in ihm das erste Princip mit dem Letzten verbunden ist, Gott mit dem am sechsten Tag gebildeten Menschen, das Ewige vereint mit dem zeitlichen Menschen, der in der Fülle der Zeit aus einer Jungfrau geboren wurde, das Einfache mit dem höchst Zusammengesetzten, das actualste mit dem höchst Leidenden und Gestorbenen, das Vollkommenste und Unermeßliche mit dem Gemessenen, das höchst Eine und Allartige mit dem zusammengesetzten Individuum, welches von den übrigen unterschieden ist, mit dem Menschen nemlich, Jesus Christus.

Wenn du aber der andre Cherub bist, indem du das Eigenthümliche der Personen contemplirest, und bewunderst, daß die Mittheilbarkeit sey mit der Eigenthümlichkeit und die Consubstantialität mit der Pluralität und die Configurabilität mit der Personalität, die Coäqualität mit der Ordnung, die Ewigkeit mit der Production, die Cointimität mit der Emission, weil der Sohn gesandt ist vom Vater und der h. Geist von beiden, der doch immer mit ihnen ist und nie von ihnen weicht, so blicke auf den Gnadenstuhl und bewundre, daß in Christo die persönliche Einigung mit der Dreiheit der Substanzen und der Zweiheit der Naturen ist, die allartige Uebereinstimmung mit der Mehrheit der Willen, Gottes und des Menschen, compraedicatio mit der Mehrheit der Proprietäten, die Mitanbetung mit der Mehrheit der nobilitatum, die Miterhebung über alles mit der Mehrheit der Würden, die Mitherrschaft mit der Mehrheit der Mächte. In dieser Betrachtung ist die Vollendung der Erleuchtung des Geistes, indem dieser gleichsam am sechsten Tage den Menschen nach dem Bilde Gottes gemacht sieht. Denn wenn Bild eine expressive Aehnlichkeit ist, indem unser Geist in Christo dem Sohne Gottes (welcher das Bild des unsichtbaren Gottes durch die Natur ist), unsre so wunderbar erhobene, so unaussprechlich geeinte Menschheit contemplirt, sehend zugleich in das Eine, Erste und Letzte, Höchste und Niedrigste, Peripherie und Centrum, α und ω, Verursachtes und Ursache, Schöpfer und Geschöpf, ein innen und aussen beschriebenes Buch, der ist schon zu einem Vollkommenen gekommen, mit Gott zur Vollkommenheit seiner Erleuchtungen auf der sechsten Stufe gleichsam am sechsten Tage gelangt, und es bleibt dann nichts mehr übrig als der Tag der Ruhe, in welchem durch Exzeß

des Geistes der Scharfblick des menschlichen Geistes ruht von jedem Werke, das er vollbracht hat.

7.

Nach diesen sechs Betrachtungen als sechs Stufen des Thrones Salomo's, auf welchen zum Frieden gelangt wird, wo der wahre Friedfertige im friedfertigen Geiste als im innern Jerusalem ruht, oder als sechs Cherubsflügeln, auf welchen der Geist des wahren Contemplativen von der oberen Weisheit vollkommen erleuchtet nach oben steigen kann, oder als den sechs ersten Tagen, in welchen er geübt wird, daß er endlich zum Sabbath der Ruhe gelangt; nachdem er Gott ausser sich durch Spuren und in Spuren, in sich durch Bild und in Bild, über sich durch die Aehnlichkeit des göttlichen Lichtes, das über uns leuchtet, und im Lichte, soweit dieß in diesem Stande der Wegfarth und nach der Uebung unsres Geistes möglich ist; wenn er nach allem diesen endlich auf der sechsten Stufe dazu gelangt ist, daß er im ersten und höchsten Princip, im Mittler Gottes und der Menschen Jesus Christus das schaut, dessen Aehnlichkeit in den Geschöpfen nirgends gefunden wird und das über allen Scharfblick des menschlichen Intellects hinausgeht, so bleibt nur noch ubrig, daß er auch über dieses durch Speculation hinauskomme, und nicht nur diese sinnliche Welt, sondern auch sich selbst übersteige, wo dann Christus als der auf der Lade liegende Gnadenstuhl, und das von Ewigkeit her verborgene Geheimniß, der Weg und die Thüre, die Leiter und das Fuhrwerk ist. Wer durch Glauben, Hoffnung, Liebe, Andacht und Bewunderung, durch Jauchzen, Preisung, Lob und Jubel diesen Gnadenstuhl mit voller Hinwendung des Blickes auf den am Kreuze Hängenden anschaut, der macht den Durchgang (pascha) mit Christo, und geht vermittelst des Stabes des Kreuzes durchs rothe Meer aus Aegypten in die Wüste, wo er das verborgene Manna schmeckt, und äusserlich gleichsam gestorben mit Christo im Grabe ruht, doch aber, so viel dieß hier auf dem Wege möglich ist, fühlt, was Christus zu dem Schächer sagte: Heute wirst du mit mir im Paradiese seyn. So sah S. Franziskus in der Entzückung der Contemplation auf einem hohen Berge den Seraph mit sechs Flügeln, der am Kreuze hieng, gieng dann durch eben diese Entzückung der Contemplation in Gott über, und wurde Muster der vollkommenen Contemplation, wie er es früher des activen Lebens gewesen war. Und dieß that Gott deshalb, um die geistigen Männer durch ihn mehr durch Beispiel als durch Wort zu dieser geistigen Entzückung einzuladen.

Wenn dieser Durchgang vollkommen ist, so müssen alle intellectualen Wirksamkeiten verlassen, und die ganze Spitze des Affects in Gott verwandelt werden. Dieß ist mystisch und geheimest. Niemand weiß es, als der es empfängt. Niemand empfängt es, als der es ersehnt; niemand ersehnt es als der, den das Feuer desjenigen Geistes im Innersten entflammt, den Christus auf die Erde gesandt hat. Das ist was der Apostel die durch den heiligen Geist offenbarte mystische Weisheit nennt. Da vermag die Natur nichts, das Streben wenig, eben so wenig die Forschung, aber viel die Salbung, wenig die Zunge und sehr viel die innere Fröhlichkeit, wenig Wort und Schrift und alles Gottes Gabe, d. i. der h. Geist; wenig oder nichts das Geschöpf und alles die schöpferische Wesenheit, Vater, Sohn und h. Geist, indem man mit dem Areopagiten zur heiligen Dreieinigkeit spricht (M. Th. I. 1.): „Ueberwesentliche, übergöttliche, übergute Dreieinigkeit, Aufseherin der christlichen Gottweisheit, leite uns zu dem überunerkannten, überglänzenden, höchsten Gipfel der mystischen Aussprüche, wo die einfachen, absoluten, unveränderlichen Geheimnisse der Theologie im überlichten Dunkel des mystisch heimlichen Schweigens enthüllt werden, welches Dunkel im Finstersten überhellest glänzet und in dem durchaus Unberührbaren und Unsichtbaren des überschönen Glanzes die augenlosen Geister überfüllt. Das ist mein Gebet. Du aber, Timotheus, verlaß im ersten Bemühen um mystische Anschauungen die sinnlichen Wahrnehmungen und die Wirksamkeiten des Geistes, und alles Sinnliche und Intelligible, alles Nichtseyende und Seyende, und erhebe dich ohne Hülfe gewöhnlicher Kenntniß zur Einigung mit dem, der über alle Wesenheit und Erkenntniß ist. Denn dadurch, daß du dich von dir selbst und allen andern auf unfaßliche und absolute Weise rein absonderst, wirst du zu dem Strahle des göttlichen Dunkels aufgeführt werden, wenn du alles hinwegnimmst und von allem abgelöset wirst.“ Fragst du, wie dieß geschieht, so erkundige dich bei der Gnade nicht bei der Lehre, bei der Sehnsucht nicht beim Intellect, beim Seufzen der Gebete nicht beim Studium des Lesens, beim Bräutigam nicht beim Lehrer, bei Gott nicht beim Menschen, beim Dunkeln nicht bei der Helle, nicht beim Lichte, sondern beim ganz entflammenden Feuer, das mit ausserordentlichen Salbungen und brennendsten Affecten in Gott führt. Dieß Feuer ist Gott und sein Ofen ist in Jerusalem, und diesen zündet der Mensch Christus mit der Hitze seines brennenden Leidens an, welche blos der recht faßt, der sagt: Meine Seele wünschet erhangen

zu seyn und meine Gebeine den Tod. Wer diesen Tod liebt, der kann Gott sehen, denn es ist unzweifelhaft wahr, daß niemand Gott sieht und lebt. Sterben wir also und gehen ein in die Finsterniß, legen wir den Sorgen, Begierden und Phantasmen Schweigen auf, gehen wir mit dem gekreuzigten Christus aus dieser Welt zum Vater, auf daß wir, wenn uns der Vater gezeigt ist, mit Philippus sagen können, es genügt uns. Hören wir wie Paulus das Wort des Herrn: Laß dir an meiner Gnade genügen. Jauchzen wir mit David: Mein Fleisch und mein Herz sind ohnmächtig geworden, Gott meines Herzens und Gott mein Theil in Ewigkeit. Gesegnet sey Gott in Ewigkeit und alles Volk sage Amen! Amen!

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

chbinderei
is Schedl
, Erdmannsdörfe

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Engelhardt, Johann Georg Veit,

Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroek Zur Gesch. der myst. Theologie

Erlangen 1838
Biogr. 966 h
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10066190-6